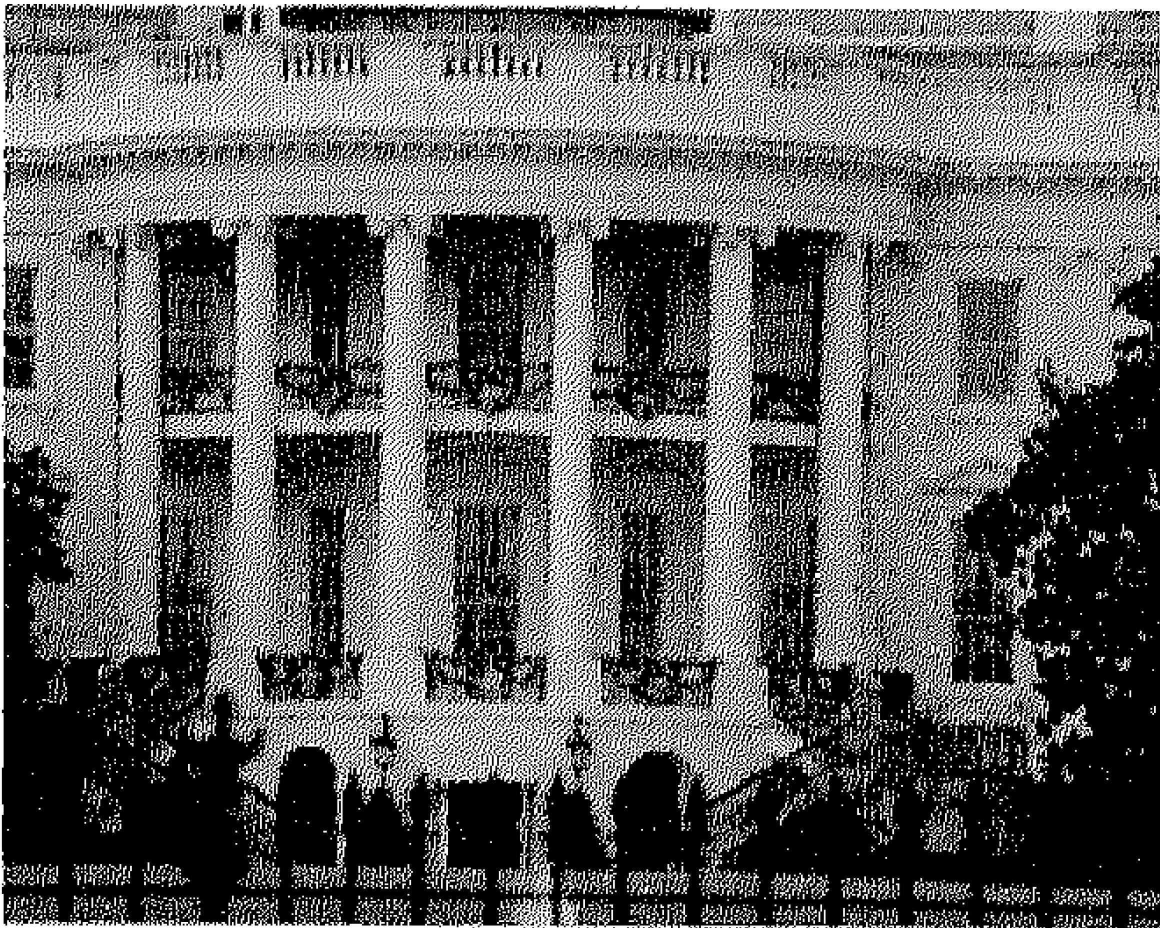
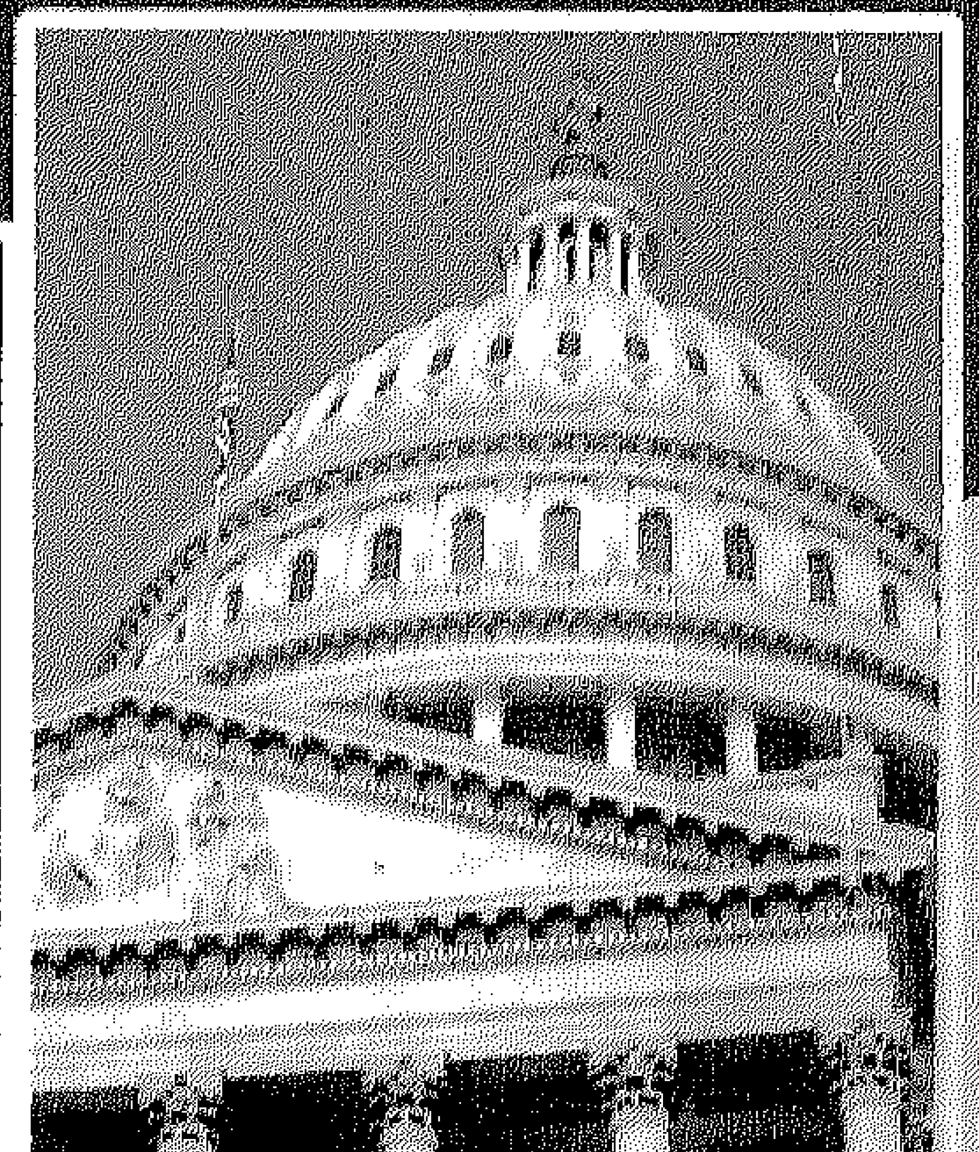
الدين والسياسة في الولايات المتحدة

الجزء الأول

مايكل كوربت
جوليا ميتشل كوربت

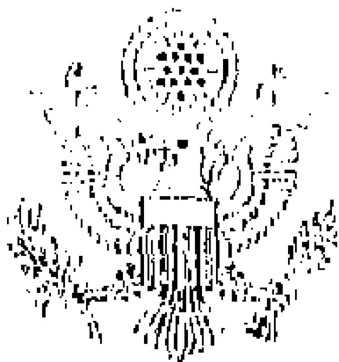




مكتبة الشروق

الدين والسياسة في الولايات المتحدة

الجزء الأول



الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

© مكتبة الشروق

القاهرة - كوالالمبور - جاكارتا - لوس أنجيلوس

الدين والسياسة في الولايات المتحدة

الجزء الأول

تأليف

مايكل كوربت　　　جوليا ميتشل كوربت

ترجمة

د. عصام فايز　　　د. ناهد وصفى

مكتبة الشروق

بين يدى الكتاب

يقدم كتاب «الدين والسياسة فى الولايات المتحدة» نظرة شاملة لطرق تفاعل الدين والسياسة فى الولايات المتحدة، منذ التاريخ المبكر للهجرة لأمريكا وبناء المستعمرات، وحتى تسعينيات القرن العشرين.

ينفرد هذا الكتاب بأنه يستعرض ذلك الموضوع الذى يتزايد الاهتمام به وبمناقشته فى محتواه الأوسع، وهو المنظور الكامل لتاريخ الولايات المتحدة. ويتيح الكتاب من تتبعه لقضايا رئيسية - خلال التاريخ - للدارسين، أن يروا لأحداث التسعينيات جذورها الضاربة فى عملية التطور الطويلة.

وفى نفس الوقت، يوفر الكتاب للدارسين والمدرسين وسيلة ممتازة لمتابعة ومواكبة التطورات المعاصرة، ويقدم كل فصل عدة مواقع من الإنترنت، تناسب محتواه.

كذلك قام المؤلفان بإنشاء موقعهما الخاص لاستخدامه مع الكتاب:

(http:/bsuvc.bsu.edu/~ØØamcorbett/relpol.htm)

والذى يتيح تفرعات عديدة، والاطلاع على التحديثات المهمة.

كذلك ينفرد كتاب «الدين والسياسة فى الولايات المتحدة» بأن كاتبيه أستاذان متخصصان، لهما خبرة فى مجالات العلم والتدريس والتأليف، فى كل من المجال السياسى والدينى. فالپروفيسور مايكل كوربت خبير فى التدريس وطرق البحث فى العلوم السياسية، والرأى العام، والمدخل للعلوم السياسية، بينما الپروفيسور چوليا كوربت خبيرة فى مجالات البحث، وتدريس الدين فى الولايات المتحدة، والدين المقارن.

أثمر التعاون بين الأستاذين المتميزين ، عن هذا الكتاب الفريد ، سواء من ناحية العمق ، أو اتساع مجال بحثه .

نحن لا ننافح عن أفكار معينة فى الكتاب ، بل نصف ونناقش ونشرح ، وبعد ذلك نترك للقراء أن يحكموا بأنفسهم ، فنحن نشجع الدارسين على أن يفكروا لأنفسهم لا أن يعتمدوا على وجهات نظر الآخرين .

سيجد القراء فى الكتاب صديقًا . يتناول الكتاب المسائل المعقدة بطريقة مبسطة . فلا نربك الدارس برطانة تقنية أو تفاصيل لا لزوم لها ، بل نركز على الاتجاهات والأفكار الرئيسية ، نعرضها بطريقة واضحة متناسقة ، ولكن دون إفراط فى التبسيط . وقد استعنا بالأشكال والجداول لإكمال توضيح المعلومات المهمة .

وبالإضافة لمواقع الإنترنت المذكورة ، يعرض كل فصل قائمة بالمراجع المقترحة للقراء ، بما يكفيهم لزيادة الاطلاع عما فى الكتاب ، ودون أن يربكهم بكثرة المراجع .

سيجد المعلمون الكتاب أداة نافعة داخل قاعة الدرس ، فمادته موجزة واضحة ومنظمة ، بطريقة تجعل كلاًّ من الاستفادة والتعليم سهلاً . وتزويد الكتاب للقارئ بالمواقع المناسبة على الإنترنت ، يشجعه على اكتشاف آفاق أبعد للمحتوى ، بالإضافة لاكتشاف آفاق الشبكة العالمية .

جسدت أحداث معاصرة لمراجعتنا النهائية لمادة الكتاب ، أهمية وسخونة تفاعل الدين والسياسة . فقد أصدر قضاة المحكمة العليا قرارين لهما تأثير مباشر على الدين ، وقرارين آخرين يتعلقان بقضايا ؛ للجماعات الدينية والأفراد آراء قوية فيها . فى قضية آجوستينو ضد فيلتون ، عكست المحكمة العليا حكمها السابق (فى قضية آجويلار ضد فيلتون) لتسمح لمعلمى المدارس العامة بتقديم توجيهات علاجية فى منشآت مملوكة لمدارس أبرشية . وسيناقش الفصل السادس كلتا القضيتين . وفى مدينة بورين ، أقرت المحكمة فى قضية تكساس ضد فلورز أن قانون استعادة حرية العبادة ، هو قانون غير دستورى . وسيناقش ذلك الفصل السادس .

وفى قرارين آخرين يتعلقان بقضايا تأثرت فيها آراء الناس بمعتقداتهم الدينية، رفضت المحكمة أن تحد من حرية التعبير على الإنترنت، من أجل كبح الأدب الإباحى حتى لا تتوافر للأطفال فرص رؤيته، وأعادت تأكيد تحريمين سابقين فى قضية الانتحار بمساعدة الطبيب. موضحة أنه ليس هناك ما يؤيد ذلك (الانتحار) فى الدستور.

* * *

بدأت قصة هذا الكتاب عندما دعانا داڤيد إسترين ـ كبير محررى لونجمان فى ذلك الوقت ـ لتجميع خبراتنا فى وضع نصوصه. وتاريخ الكتاب وراء تلك اللحظة، فالمحررون يتغيرون، ودور النشر تباع وتشترى، وشكا أحدنا من أزمة صحية، الأمر الذى كاد أن يصنع كتابًا آخر. ويستحق داڤيد إسترين ـ الآن محرر دار جارلاند ـ شكرًا خاصا على اقتراحه فكرة الكتاب.

وهذا الكتاب ـ كما هى حالة عامة الكتاب ـ هو نتاج عمل فريق، ما نحن المؤلفين إلا جزء منه. وقد جنينا فائدة كبيرة من ملاحظات مراجعى النص، ونعبر لهم عن جزيل امتناننا وشكرنا.

* * *

وختامًا، فإن عمل المؤلفين الجماعى لوضع نص الكتاب، هو دائمًا تحد لكل منهم، حيث يشتغلون فى التوفيق بين رؤاهم، وطرق عملهم، وأسلوب كتابتهم، ووصفهم للمفاهيم، بل وجزئيًا فى استخدام الكمبيوتر.

وبعثت مشاركة المؤلفين لنفس المنزل، ونفس عش الزوجية، حيويات هائلة متجددة فى مشروع الكتاب.

مقدمة

استخدم الرئيس كلينتون فى خطابه الافتتاحى سنة ١٩٩٧ استعارة مكنية من التوراة حينما قال: «**استرشاداً بالرؤية القديمة لأرض الميعاد، فلنوجه أبصارنا اليوم إلى أرض ميعاد جديدة**». لقد اعتمد الرؤساء الأمريكيون بدءاً من چورچ واشنطن فصاعداً على الحس الدينى، ليس للتأثير على عقول أبناء الشعب فحسب، بل على أفئدتهم أيضًا لتأييد الأهداف الرئاسية.

وقد تم فى الفترة الاستعمارية والفترات التالية جلب الآلاف من الأفارقة السود إلى الولايات المتحدة كعبيد. وفى عام ١٩٩٣ قامت المحكمة العليا للولايات المتحدة بالنظر فى قضية تتعلق بالممارسات الدينية لإحدى الكنائس التى ترجع جذورها إلى الديانات الوطنية فى أفريقيا (كنيسة لوكمى ضد كنيسة هياليه).

لقد استخدم كل من الطرفين الحجج والمبررات الدينية فى كثير من القضايا السياسية المهمة فى الولايات المتحدة، مثل قضايا العبودية، والتحريم، وحقوق المرأة، وحقوق الشواذ، والحرب، والخلاف حول الإجهاض. وهذا على سبيل الذكر وليس الحصر.

وكما توضح الأمثلة المذكورة أعلاه، فإن الدين والسياسة شكّلا نسيجًا متداخلاً عبر تاريخ الولايات المتحدة منذ الفترة الاستعمارية وحتى وقتنا الحاضر. لذا؛ فإن كتاب «السياسة والدين فى الولايات المتحدة» يقدم رؤية شاملة للطرق التى ساعدت على تفاعل كل من الدين والسياسة فى الولايات المتحدة. وسوف نتناول قصة هذا التفاعل المستمر فى عدة أبواب.

تعد هذه المقدمة أساس العمل، حيث يتم فيها تحديد شروط هذه العلاقة وتقديم وصف عملى لكل من الدين والسياسة، مع إيضاح سبب الارتباط

الضرورى بينهما فى الولايات المتحدة. كما أنها تقدم دراسة نمطية مختصرة عن الاحتمالات المنطقية لهذه العلاقة.

ينقسم هذا الكتاب إلى جزأين، ويشتمل كل جزء على بابين؛ يتضمن كل منهما عدة فصول.

يتعرض الباب الأول من الجزء الأول «**الدين والتاريخ**» لطبيعة هذه العلاقة فى الماضى. ويتناول هذا الباب من خلال فصوله التجربة الاستعمارية، وأهداف المؤسسين الأوائل فى الحقبة الزمنية من عام ١٨٠٠ إلى عام ١٩٥٩ ومن عام ١٩٦٠ حتى الوقت الحاضر. ومما هو جدير بالذكر أن القضايا الخاصة قد تتغير بمرور الوقت، ولكن العلاقة بين الدين والسياسة تظل هى الوتيرة السائدة عبر التاريخ.

يتعرض الباب الثانى من الجزء الأول «**الدين وأول تعديل**» لتاريخ العلاقة القانونية بين السياسة والدين. إن الفصل القانونى بين المؤسسات الحكومية والمؤسسات الدينية كان وما زال يهدف إلى تحديد العلاقة بين الدين والسياسة بشكل جديد يتماشى مع ما يطرأ من مستجدات. ويتناول هذا الباب من خلال فصوله البند الخاص بالكنيسة الرسمية، والبند الخاص بحرية الممارسة الدينية، والخلاف القائم بينهما.

يستعين الباب الأول من الجزء الثانى «**الدين والرأى العام**» بمعلومات مستقاة من استطلاعات الرأى، لتوضيح مدى انعكاس العلاقة بين الدين والسياسة على الرؤى السياسية والاجتماعية للأفراد فى الوقت الحالى. يعقب الفصل الذى يتناول الدين والرأى العام فصول أخرى، يتم فيها تحليل الروابط بين الدين والسياسة من وجهة نظر الأمريكيين البيض والسود، حيث إن المجموعتين تختلفان اختلافًا كبيرًا فى رؤيتهما لتلك الروابط.

يتكون الباب الثانى من الجزء الثانى «**آثار النفوذ الدينى فى السياسة**» من فصلين، يتم فيهما استعراض دور هذه العلاقة وما انتهت إليه فى الوقت الحاضر، حيث إن الجماعات الدينية تحاول التأثير على السياسة العامة، كما يحاول الأفراد تصور الشكل الذى يجب أن تكون عليه هذه العلاقة.

وإلى جانب الموضوع الرئيسى للكتاب، وهو العلاقة بين الدين والسياسة، فهناك عدد من الأسئلة والقضايا يتم طرحها فى كثير من الأبواب المذكورة آنفًا. بعض هذه الأسئلة والقضايا مذكور فيما يلى:

- **شن الحرب وتفهمها أو تبرير أسبابها:** لقد أثر الدين منذ الثورة الأمريكية وحتى حرب الخليج على رؤية الناس للحرب. وهذه الرؤية انقسمت إلى رؤية تعارض الحرب وأخرى تؤيدها..
- **تنظيم الحياة الشخصية:** بدءًا من القيود البيوريتانية (التطهرية) حول ما يصح وما لا يصح القيام به يوم الأحد، ووصولاً إلى الآراء الدينية المعاصرة حول ما يسمح للكبار القيام به فى منازلهم. فقد سعى الأفراد إلى سن قوانين تجعل آراءهم تنطبق على الجميع.
- **العلاقة بين الجماعات:** اعتاد الدين - على سبيل المثال - تشجيع كلٍّ من العبودية وإلغائها فى الوقت نفسه، وبالمثل تشجيع الفصل العنصرى والاندماج فى آن واحد.
- غالبًا ما كان الدين فى **الولايات المتحدة داعمًا بصفة عامة للحكومة**. ولكن كثيرًا ما شكل الأفراد والجماعات تحديًا خطيرًا تجاه إجراءات معينة من وجهة نظرهم الدينية على مر التاريخ.
- **الدين والعملية الانتخابية:** لعب الدين إلى جانب عوامل أخرى دورًا مؤثرًا فى سلوكيات الناخبين عَبْر التاريخ. فعلى سبيل المثال، يتجه اليهود والكاثوليك لانتخاب المرشحين الديمقراطيين أكثر من المرشحين البروتستانت. وقد أثر الدين أيضا على طريقة عرض المرشحين والمسئولين المنتخبين لقضاياهم على عامة الناخبين.

❊ التعريفات الخاصة بالدين والسياسة

لكى نصف العلاقة بين الدين والسياسة وصفًا دقيقًا، فإننا نحتاج إلى تعريف واضح لكل من المصطلحين المستخدمين فى هذه العلاقة. ومن المؤكد أن

التعريفات التى سنطرحها فيما يلى ليست وحدها التعريفات الصحيحة، لكنها تساعد على فهم هذا الموضوع، وفهم كيفية ارتباط الدين بالسياسة، ولماذا يصعب تجنب مثل هذه العلاقة فى الولايات المتحدة.

تعريف الدين

سنعرف الدين على هذا النحو: «الدين هو نظام متكامل من المعتقدات، وأسلوب حياة وشعائر ومؤسسات يمكن للأفراد من خلالها أن يعطوا أو يجدوا معنى لحياتهم بالتوجه إلى ـ والالتزام بما ـ يعتبرونه مقدسًا أو/ له قيمة نهائية» (كوربت، ١٩٧٧ : ٧). ولهذا التعريف صلة بالعلوم الاجتماعية، إذ إنه يتناول السلوك الإنسانى داخل الجماعات، كما يتناول الشعائر والمعتقدات التى تساعد على تحديد تلك الجماعات، كما أنه له صلة أيضًا بالعلوم الإنسانية، إذ إنه يؤكد على معنى الدين بالنسبة لمعتنقيه.

والقول بأن الدين نظام متكامل، يعنى أن أبعاده المختلفة تعمل معًا ويعزز بعضها البعض. وليس هناك ـ من الناحية الشكلية على الأقل ـ نهايات مفتوحة. ويمكن تصور هذا النظام على أنه يتكون من أربعة أجزاء: معتقدات وأسلوب حياة وشعائر ومنظمات اجتماعية. ومعتقدات ـ أى دين ـ موجودة فى كتبه المقدسة وقصصه ومذاهبه وترانيمه. وتشتمل المعتقدات الدينية على المعتقدات التى تتعلق بكل ما هو مقدس، وبمعنى الحياة الدنيا، وبالقيم الأخلاقية والمعنوية، وبما يحدث بعد الموت. وهذه بعض الموضوعات العامة على سبيل الذكر وليس الحصر. وقد تشتمل هذه المعتقدات على تعاليم صريحة حول العلاقة السليمة بين النظم الدينية والنظم السياسية.

إن ما يربط أسلوب الحياة بالشعائر، هو اهتمام كل منهما بالأنشطة التى يمارسها الأفراد. فأسلوب الحياة يهتم بتوضيح كيف يعيش الناس حياتهم اليومية، إنه البعد الأخلاقى والمعنوى للدين. إنه يشتمل على الأنشطة التى يجب القيام بها، وتلك التى يجب تجنبها (مثل الوصايا العشر فى كل من اليهودية والمسيحية). فى بعض الأحيان يهدف أسلوب الحياة الذى يفرضه الدين إلى عزل أتباعه بدرجة كبيرة أو صغيرة عن باقي ثقافتهم. فقد يشتمل على توجيهات خاصة بالملبس والمأكل (مثل قواعد الزى الخاصة بالنسبة للإناث فى بعض أفرع الديانة المسيحية). وغالبًا ما يأمر

الدين بالمشاركة فى أداء الشعائر (مثل تشجيع الصلاة الخاصة وحضور الصلاة الجماعية فى الكنيسة).

لقد ظهرت التساؤلات حول كيفية تأثير الدين بشكل سليم على السياسة، عندما حاول أعضاء إحدى الجماعات الدينية جعل مذهبهم الأخلاقى قانونًا يُعمل به فى البلاد.

ومن ناحية أخرى، تشتمل الشعائر على تلك الأنشطة التى يركز فيها الأفراد بشكل واضح على الدين. ففى الولايات المتحدة - على سبيل المثال - تعتبر الصلاة الجماعية إحدى الشعائر التى غالبًا ما يشارك فيها الجميع. إن الشعائر تساعد الأفراد على الإحساس بكل ما هو مقدس. إنهم يحتفلون أيضًا من خلال تلك الشعائر بالأحداث التاريخية المهمة فى حياة أى جماعة دينية، وبالمراحل المختلفة لدورة الحياة البشرية، وبالروابط التى تربط الجماعة والتى يعملون على تعزيزها. وهذه بضعة أمثلة على سبيل الذكر لا الحصر.

يعد التنظيم الاجتماعى أو المؤسساتى أحد الجوانب المهمة فى أى دين. ومثل هذا التنظيم يكون ضروريًا لاستمرار حياة الجماعة وتقدمها. إن الهياكل التنظيمية للجماعات الدينية تساعد على فهم ذاتها، وغالبًا ما تشكل الهياكل التنظيمية الحدود المشتركة مع عالم السياسة.

يرتبط الدين بأنشطة أخرى يجد الأفراد لها معنىً ولكنها تظل استثنائية. فالدين مثله مثل الأسرة وجماعات الأقران والعمل والأنشطة الترفيهية، يعتبر شيئًا مهمًا يضفى على الحياة البشرية معنىً وثراءً بالنسبة لكثير من الناس. ومع ذلك، فإن المعنى الذى يكتسبه الناس من المشاركة فى العبادات الدينية هو شىء متميز لأنه ينبع من احتكاك واتصال الأفراد دينيًا بكل ما هو مقدس أو كل ما هو قيمة نهائية. وهذه هى العلاقة التى تميز الدين عن سائر الأنشطة الإنسانية الأخرى.

تعريف السياسة

هناك تعريفات عديدة للسياسة. فقد عرف بعض المحللين السياسيين السياسة فى المقام الأول من خلال مفهوم «الحكومة». فعلى سبيل المثال؛ عرف (V.O.Key) (١٩٥٨) السياسة على أنها المهام المنوطة بها الحكومة، وتأثير

الحكومات على الشعوب، والطرق التى تعمل بها، والوسائل التى يلجأ إليها قادتها للحصول على السلطة والاحتفاظ بها. وهناك تعريف آخر يركز على استخدام «السلطة». فعلى سبيل المثال، عرف روبرت دال (١٩٩١ : ٣) السياسة على أنها علاقات إنسانية «تتطلب إلى حد كبير السيطرة أو النفوذ أو القوة أو السلطة». ويتفق أغلب علماء السياسة على أن السياسة تستلزم استخدام السلطة. ومع ذلك، يمكن القول بأن هناك أنواعًا مختلفة من السلطات فى المجتمع (مثل السلطة السياسية، والسلطة الاقتصادية، والسلطة الاجتماعية). ومن ثَمّ يعتبر تعريف السلطة تعريفا واسعًا للغاية. لكن ما هو الشىء الذى يميز السلطة السياسية المستخدمة فى الأمور السياسية عن سائر السلطات؟.

هناك تعريف آخر يركز على تحديد القيم. فقد عرف داڤيد إيستون (١٩٦٥) السياسة على أنها تحديد السلطة لقيم المجتمع. وهذا التعريف وما شابهه من تعريفات يعتبر أكثر التعريفات السياسية شيوعًا وقبولاً من جانب علماء السياسة. وهو أيضًا أصلح التعريفات لهذا العمل الذى نحن بصدده. ومع ذلك، فإن هناك مفهومًا للسياسة مشابهًا إلى حد ما لهذا التعريف. وقد حدد هذا المفهوم سابقًا هارولد لاسويل عندما عرف السياسة فى عنوان كتابه «السياسة: هى من يحصل على ماذا ومتى وكيف؟».

سنستخدم تعريف إيستون باعتباره تعريفًا عمليًا للسياسة. فالسياسة تهتم بتحديد القيم، والقيم هى المعتقدات التى تتعلق بما هو خير أو شر وبما هو صواب أو خطأ وبما هو مرغوب فيه أو غير مرغوب. وتختلف قيم الناس فيما يتعلق بالثروة والسلطة والصحة والدين والحرية والوطنية والعدل والمساواة والحب والصداقة والتسامح والمغامرة والحكمة والجمال والأمن والسلام والغزو والفردية والجماعة.. إلخ.

والسياسة موجودة لحل الصراع بين القيم. فقد يختلف الناس حول قيمة ما (مثل الحركة المناهضة للإجهاض وتلك المؤيدة له) مما يؤدى إلى ظهور الصراع الذى قد ينشأ أيضًا فى مواقف يكون الناس فيها متفقين على قيمة معينة. أولاً، قد يتفق الناس على قيمة ما ولكن يختلفون حول سبل تحقيقها. فعلى سبيل المثال، إذا استشرت البطالة فى المجتمع الأمريكى، فإن الغالبية العظمى من الشعب ستؤيد اتخاذ إجراء للحد من هذه المشكلة؛ لكنهم سيختلفون حول سبل معالجتها (مثلا بزيادة الإنفاق

الحكومى لخلق وظائف فى القطاع العام ، أو بتقليص الإنفاق الحكومى لحث القطاع الخاص على خلق وظائف جديدة) ، وهذا بالتالى يؤدى إلى صراع سياسى . **ثانيًا**، قد يتفق الناس بشأن قيمة ما ولكنهم يختلفون حول أولويتها بالنظر للقيم الأخرى . فعلى سبيل المثال ، على الرغم من أن الغالبية العظمى من الأمريكيين يؤيدون أهمية الهواء النظيف والنمو الاقتصادى ، إلا أن الصراع ينشأ عندما يتعين عليهم فى موقف ما أن يحددوا أى القيمتين أهم . **ثالثا**، من الممكن أن يندلع الصراع عندما يتفق الناس حول قيمة ما ولكنهم يتنافسون من أجل تحقيق هذه القيمة لأنفسهم . فمثلاً قد يحاول الناس خفض ضرائبهم عن طريق تحويلها إلى فئات أخرى من دافعى الضرائب .

ما دام هناك صراعٌ للقيم فلن يستطيع أى شخص أن يحصل على كل ما يريد ولذا يجب تحديد القيم. ففى موقف ما يفوز البعض بينما يخسر البعض الآخر بالتناوب، وبذلك يتحقق نوع من الحل الوسط الذى يتعرض فيه الشخص للفوز والخسارة فى آن واحد. ولكن تحديد القيمة يتطلب قدرًا من التعاون بين الأفراد، بالإضافة إلى أن عملية تحديد القيم يجب أن تأتى من قبل السلطة، بمعنى أنه يتعين على الناس قبول هذا التحديد على أنه شرعى وملزم. فقد لا يوافق الأفراد على تحديد القيم، ولكن بدون وجود حد أدنى من قبول شرعية عملية التحديد، فإن النظام السياسى سينهار.

هذا إذن هو مفهومنا للسياسة .

وكما سنرى فإن الدوافع الدينية كان لها تأثير بالغ فى تحديد القيم المختلفة فى المجتمع الأمريكى. أضف إلى ذلك، أن دور الدين كان فى حد ذاته قيمة دار حولها صراع سياسى كبير فى النظام السياسى الأمريكى.

* الدين والسياسة ودورهما فى الحياة الإنسانية

دور الدين

يلعب الدين أدوارًا عديدة فى الحياة الإنسانية وفى حياة المجتمعات والثقافات . ودوره المميز بالنسبة للأفراد هو تقديم معنىً مستمد من التواصل

الإنسانى حول ما يعتقد أنها حقائق مقدسة. فالدين يقدم السبل التى تمكن الأفراد من أن يحيوا حياتهم بصورة ترتبط بشكل واع بقيمهم العليا، كما أنه يساعدهم أيضًا على التعرف على آفاق الأسرار (الغيب) التى تنير الوجود الدنيوى، وتمجيدها. ويلعب الدين كذلك أدوارًا كثيرة نكتفي باستعراض القليل منها هنا.

إن إحدى الوظائف المهمة لكل من الأفراد والمجتمعات بأسرها هى تشريع وإقرار الخطوط الأخلاقية الإرشادية. والدين يقدم كل هذه الإرشادات وكل ما ينظمها ويقرها. وغالبًا ما يحدد أيضًا عقاب المخطئ وثواب المطيع. وهذا من شأنه أن يقوى الإذعان للدين. ويحدد الدين كذلك الأدوار المناسبة لكل أبناء ثقافة ما، كما يساعد على توضيح حدود السلوك المقبول من جانب الفرد والجماعة. وهذه الحدود قد تم تحديدها وإقرارها بناء على الحقائق الغيبية المدركة حسيًا.

والدين يؤثر بطرق شتى على نظام قيم المجتمعات والأفراد. فعلى سبيل المثال، تؤكد كل من الديانة المسيحية واليهودية - وهما الأكثر شيوعًا فى الولايات المتحدة - على أهمية مساعدة الآخرين. وقد أدى هذا بشكل كبير إلى نشأة العمل التطوعى فى مجتمعنا، كما ساعد بشكل فعال على ظهور التعليم العام.

ويقدم الدين لأتباعه الدعم اللازم فى حياتهم اليومية، وفى أوقات الأزمات والاحتفالات وفى السراء والضراء. وبالنسبة للعديد من الناس تعتبر الجماعة الدينية إلى جانب الأسرة هى أول جماعة للاتصال المباشر، حيث يحتفل أعضاء الجماعة معًا بأعياد الميلاد والزفاف ويشاركون فى العزاء. وعلى هذا النحو يساعد الدين فى الإجابة على التساؤل بشأن ما الذى «يجب القيام به» عند مواجهة مثل هذه الأحداث الإنسانية المهمة.

دور السياسة

تستطيع السياسة أن تلعب أدوارًا مختلفة فى شتى المجتمعات، ولكننا سنقصر دراستنا هنا على النظام السياسى الأمريكى. فى بعض الأحيان يُنظر إلى السياسة على أنها وسيلة لتحقيق الأهداف الجماعية لمجتمع ما. وهذا المفهوم يؤكد ضرورة التعاون فى الأمور المحسومة نسبيًا، وهذا يعتبر أمرًا مهما. ومع ذلك،

فإن أهم دور تلعبه السياسة هو دور حل الصراع. فالصراعات التى تتعلق بالقضايا العامة تحتاج إلى نوع من الحل. فعندما تنشأ قضية ما ويدور حولها صراع، فسرعان ما يتم حله باتخاذ قرار ملزم بشأن القضية على الرغم من عدم ديمومة القرار. بالإضافة إلى ذلك، فإن تحديد القيم فى السياسة الأمريكية يعتبر فى أغلب الأحيان أمراً شرعيّا وملزمًا. فأعمال النظام السياسى - الذى يقوم على أساس مفاهيم التمثيل الديمقراطى - تكون لها شرعيتها وقوتها فى أعين أغلب المواطنين.

ومع وجود النظرية الديمقراطية والشعارات التى تحيط بالنظام السياسى الأمريكى، تلعب السياسة دوراً مهما فى توفير الوسيلة التى يمكن للأفراد عن طريقها التعبير عن قيمهم فيما يتعلق بالقضايا العامة والعمل على تحقيق تلك القيم على الساحة العامة. وحتى إذا لم يحاول الأفراد بالفعل تحقيق قيمهم فى السياسة فإن علمهم بأنهم يستطيعون ذلك قد يكون ذا قيمة فعلية لهم، وقد تصبح وسيلة لكبح جماح سلطة القادة السياسيين. وإذا ما حاول الأفراد التعبير عن قيمهم وأخفقوا، فإن المحاولة فى حد ذاتها تحقق لهم الرضا النفسى. إذ إن الناس يحتاجون فى بعض الأحيان إلى أن يعبروا عن قيمهم وحتى لو لم تحقق شيئًا سوى مجرد التعبير عن الأهداف المنشودة.

ودورٌ آخر تلعبه السياسة بالنسبة لبعض الأفراد هو الإسهام فى تطوير دور المواطن. فبالرغم من أن أغلب المواطنين لا يشاركون فى السياسة إلا بأقل قدر، وهو الإدلاء بأصواتهم، إلا أن السياسة من الممكن أن تجعلهم على دراية تامة بوجودهم كجزء من الكل. فمن خلال السياسة يمكن للأفراد أن يعوا أن الحياة تعنى أكثر من مجرد أهدافهم الشخصية. فقد دعا أرسطو وعدد من الفلاسفة السياسيين إلى ضرورة قيام الأفراد بدور فعال فى الحياة العامة من أجل تطوير أنفسهم بشكل أكمل. وعلى هذا فإن السياسة على الأقل بالنسبة للأقلية التى تشارك بشكل فعال، تكون مثل الدين فى أنها تساعد على إعطاء معنى لحياة الأفراد.

الدين والسياسة: اهتمامات مشتركة

على الرغم من اتضاح حقيقة أن السياسة والدين ليسا نفس الشىء، إلا أن عالميهما يتداخلان. وهذا الأمر يصح تمامًا فيما يتعلق بالقيم، حيث إن كلاً من الدين والسياسة يهتم بهيمنة السلطة على حياة الأفراد. يقول ريتشلى (١٩٨٥ : ٩) إن الشىء الرئيسى الذى يشترك فيه الدين والسياسة هو «اهتمام كليهما بالبحث عن القيم، سواء كانت شخصية أو اجتماعية أو سامية». وقد بدأ تشيدستر (١٩٨٨:١) كتابه عن الدين والسياسة بعبارة «السياسة والدين هما بُعْدَا التجربة الإنسانية خلال ممارستها الهادفة للسلطة».

يُعلم الدين الناس قيمة معينة، وبالتالى يكون له سلطة ما على كيفية الحياة التى يحيونها. وتؤدى السياسة إلى تحديد القيم فى المجتمع، وتكون القرارات التى تتخذ فى هذا الصدد ملزمة بالنسبة للأفراد ويكون لها سلطة ما على ما يصح وما لا يصح القيام به من جانبهم. ويوضح تشيدستر (١٩٨٨ : ١) أن الدين يخلق لدى الأفراد توجهًا للسلطات التى تمس حياتهم، ويقدم لهم الطريقة التى يستطيعون بها التمييز بين الدين والسياسة، إذ إن الدين يهتم بالسلطة المقدسة بينما تهتم السياسة بالسلطة العادية أو السلطة الدنيوية أو العلمانية.

يتداخل الدين والسياسة معًا فى مواقف شتى. فالقيم التى يعلمها دين ما قد تصبح القيم المحددة رسميًا داخل النظام السياسى، وقد تحاول الجماعات الدينية استخدام سلطة الدولة للتعبير عن ــ أو فرض ــ قيمهم الدينية. وقد يدفع ذلك الجماعات الدينية المختلفة إلى صراع سياسى من أجل تحقيق السيادة لقيمهم. إن القيم التى يُنشئها أو يؤيدها النظام السياسى قد تتخللها آراء دينية. وقد تسعى المنظمات الدينية داخل النظام السياسى إلى تحقيق أهدافها (مثل إعفاء أملاك الكنيسة من ضرائب الأملاك). ولكل من الدين والسياسة المرجعية التى يمكن من خلالها أن يحكم كل منهما على الآخر. ولذا؛ فإن الاثنين يتدخلان معًا عندما يقوم الأفراد بهذا التقييم (انظر على سبيل المثال تناولنا لمعارضة الحرب على أسس دينية وأخلاقية فى الفصل الأول من الجزء الثانى).

فى بعض الأحيان، يستخدم رجال السياسة الدين للحصول على التأييد اللازم لمآربهم الشخصية. فالسياسيون الذين يحرصون على كسب تأييد الأمريكيين السود كثيراً ما يبدون ولاءهم لكنائس السود. والعلاقة بين الحزب الجمهورى والجماعات الدينية المحافظة هى كذلك أمر معروف. بالإضافة إلى اهتمام كل من الدين والسياسة بالقيم والسلطة، فإنهما غالبًا ما يتدخلان فى المجتمع، ولكن الأفراد يختلفون فى آرائهم حول نوع العلاقة التى يجب أن تربط بينهما، وحول ماهية الرابطة التى تربطهما.

ستعرض الدراسة النمطية التالية الآراء المختلفة حول هذا الموضوع.

دراسة نمطية حول العلاقة المثلى بين الدين والسياسة

«إننى أومن معكم أن الدين هو أمر بين الإنسان وربه فقط وإنه ما من أحد غير الرب يحاسبه على إيمانه أو عبادته. . . وإننى أفكر بكل احترام فى ذلك القانون الذى يسرى على كل الشعب الأمريكى والذى نص على ضرورة أن يبنى المشرع حائطًا فاصلاً بين الكنيسة والدولة».

توماس چيفرسون (١٨٠٢)

«إذا لم يتعلم المرء كلام الرب، ولم يعرف ما جاء بالإنجيل، فإننى أشك فى قدرته على أن يصبح قائداً فعالاً. وقيادته لكل شىء، سواء أسرته أو كنيسته أو أمته لن تكون ناجحة دون هذه الأولوية».

چيرى فالويل (١٩٨٠ :١٧)

وكما يوضح النصان المقتبسان أعلاه، فإن اختلاف الآراء حول الدور الصحيح للدين والسياسة تجاه بعضهما البعض هو أحد مظاهر الحياة الثقافية فى الولايات المتحدة، منذ البداية وحتى الآن.

سنقدم هنا دراسة نمطية حول طرق فهم الناس لهذه العلاقة (انظر الشكل ١ / ١). وبعض البدائل التى تمت مناقشتها لم تكن أبدًا جزءًا من التجربة التاريخية للولايات المتحدة، والبعض الآخر موجود هنا أو موجود الآن، ولكن فى بعض

الأحيان بشكل معدل. هذه الدراسة النمطية تساعد على فهم أوسع للطرق التى تعبر عن العلاقة الصحيحة بين الدين والسياسة فى الولايات المتحدة. هذا بالإضافة إلى أن كل بديل من البدائل التى ستطرح له مؤيدوه فى الولايات المتحدة.

وسوف نناقش أولاً المغالاة فى كل من الثيوقراطية، وقمع الدولة للدين، ثم سنتناول بالدراسة الأنواع المختلفة للكنائس الرسمية، وفى النهاية سنستعرض الرؤى التى تمثل الفصل بين الكنيسة والدولة.

*** الهيمنة الكاملة:**

الثيوقراطية والقمع العلمانى للدين

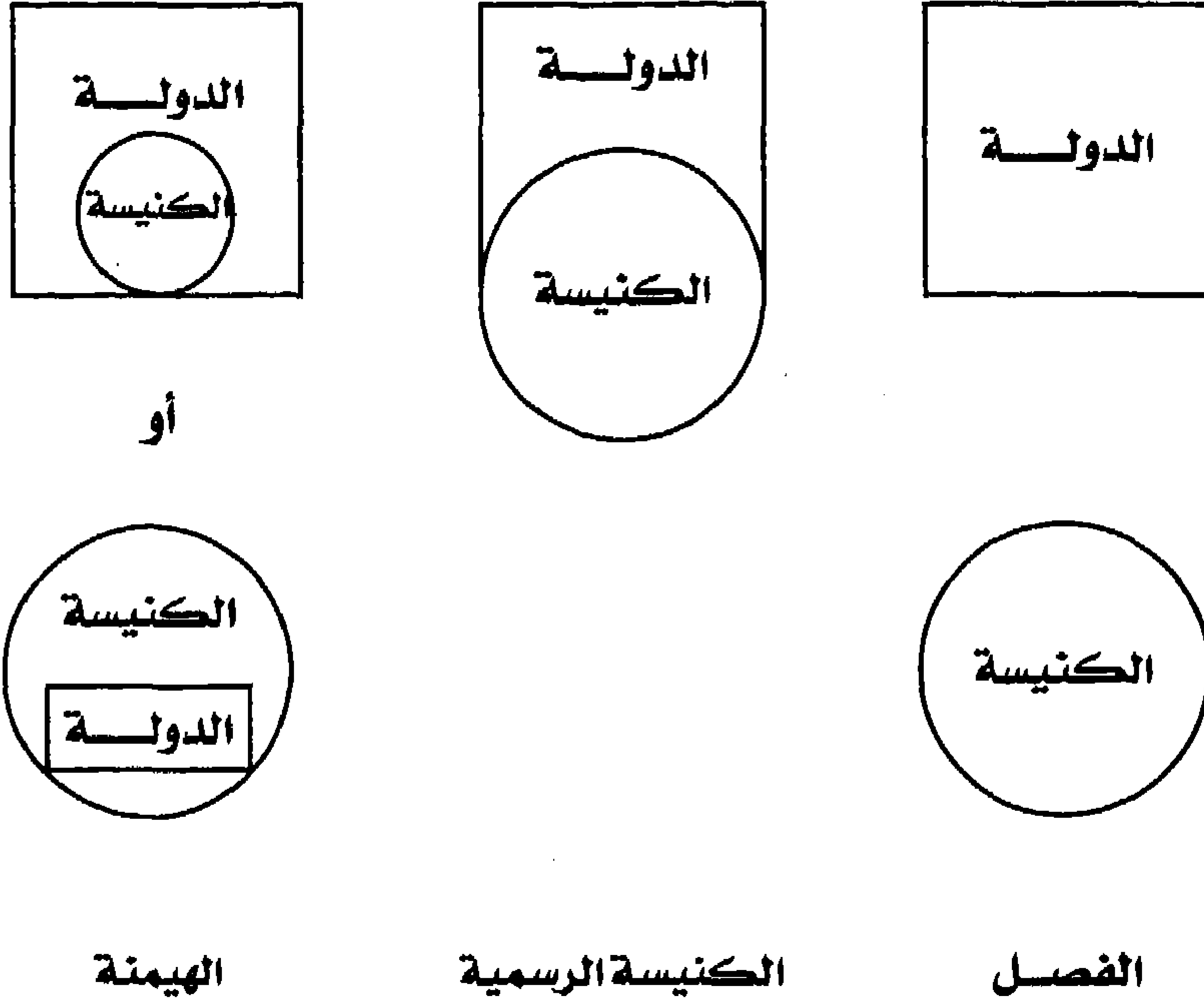
بالرغم من اختلاف الثيوقراطية والقمع التام للدين من حيث الجوهر، إلا أنهما يتشابهان إلى درجة كبيرة شكليًا. ففى مرحلة قد يتغلب فيها أحد النظامين الاجتماعيين على الآخر، بشكل لا يمنح النظام الآخر من الناحية العملية أى نوع من الحرية أو الوجود المستقل. ويندر وجود هذين النظامين فى الواقع أو ظهورهما بشكل مجرد على الإطلاق بسبب تطرفهما الشديد. ولا يشكل أى منهما جزءًا من التجربة التاريخية للولايات المتحدة. وعلى الرغم من أن هذين النظامين المتطرفين لا يؤيدهما سوى عدد قليل من الناس، إلا أنهما سيكونان موضوع الدراسة الحالية.

الثيوقراطية

الثيوقراطية هى حكومة ذات وحدة سياسية تنشأ بمقتضى القانون الإلهى، وعادة ما يُعتقد أنها تعمل من خلال حكام من البشر يتلقون التوجيهات والتعليمات من الرب مباشرة. وكنوع من أنواع الأنظمة الاجتماعية، تفترض الثيوقراطية أن للحكومة والدين نفس الحدود الجغرافية وأن كل مواطن لابد أن يخضع للحكومة وهيئة الكهنوت. وخلافًا لهذه القاعدة، يمكن للحكومة بهيئاتها أن تتمتع ببعض

شكل ١/١

صورة نمطية للعلاقة بين الكنيسة والدولة



الاستقلال ولكن بالقدر الذى تسمح به طبقة الكهنوت والتى يحق لها إلغاء هذا الاستقلال فى أى لحظة، بمعنى أن «الدولة» بالمعنى السياسى المفهوم ليس لها وجود، حيث إن جميع الوظائف الدينية والسياسية تقوم بها المجموعة الدينية وأن جميع السلطات السياسية فى النهاية تتولاها السلطات الدينية. إلا أن تجسيد هذا النظام فى العالم الحديث، بعيد عن الإمكان. فهذا النظام يفترض مسبقًا وجود درجة من النفوذ والاتفاق الدينى، وهو ما لا يتحقق ببساطة فى المجتمعات المتقدمة الحديثة. وكمثال للمجتمع ذى النظام الثيوقراطى نجد حكومة «موسى» التى حكمت الإسرائيليين الأوائل كما وصفت فى التوراة والإنجيل، حيث إنه لم

يكن هناك فرق بين الدين والسياسة فى حياة الإسرائيليين الأوائل، فهم يخضعون للرب القهار ليس فى حياتهم الدينية فحسب بل وفى السياسية أيضًا.

لقد بدأ الشكل الحديث للسلطة الدينية الحكومية فى عام ١٩٢٩ عندما اتفق الباباوات الكاثوليك مع الحكومة الإيطالية على جعل البابا الحاكم الزمنى (الدنيوى) لمدينة الڤاتيكان.

قمع الحكومة للدين

فى الحالات التى يكون هناك قمع من جانب الحكومة للدين، تصبح الدولة السياسية كيانًا شموليًا يفرض سيادته التشريعية على جميع أبعاد حياة وشخصيات الخاضعين له. ولا يعد هذا الأمر فى حد ذاته إنكارًا للدين، بقدر ما هو محاولة من جانب الدولة للهيمنة على الدين، وذلك عن طريق تولى كل الوظائف التى يؤديها الدين فى ثقافات أخرى. فالدولة تنصب نفسها كأعلى قيمة وكحقيقة مطلقة فى حياة مواطنيها. وعادة ما أدى هذا الأمر إلى بذل محاولات لهدم الدين المؤسساتى، إذ إن الدين يفرض على أتباعه الولاء المطلق، وهذا ما يتعارض مع الدولة الشمولية.

ولقد ظهرت أنظمة معروفة للحكم الشمولى فى التاريخ الحديث. ففى ألمانيا، على الرغم من أن الكنائس المسيحية ظلت متماسكة إلى حد ما من الناحية المؤسساتية فى ظل الحزب الاشتراكى الوطنى لأدولف هتلر، إلا أن قيادتها تعرضت للهجوم المستمر. فهؤلاء الذين عارضوا الرَيخ الثالث بوازع من ضميرهم غالبًا ما قتلوا؛ كما كان برنامج هتلر هجومًا مباشرًا ضد جماعة دينية معينة ألا وهى اليهود والمتعاطفين معهم بهدف إبادتهم تمامًا(*).

وتعد روسيا تحت حكم چوزيف ستالين مثالاً آخر على الحكم الشمولى الذى

(*) لم يكن هدف هتلر إبادة اليهود ولكن طردهم من ألمانيا، ثم من كل الأراضى التابعة لها، وقد أباد هتلر عشرات الملايين، وكان اليهود أقلية بينهم ـ الناشر.

ظل لقرون يعتبر جزءًا لا يتجزأ من الحياة والثقافة الروسية، حيث اضطرت الكنيسة الأرثوذكسية الروسية أن تكون سرية خلال حكم ستالين. وهذا المثال الأخير يوضح فارقًا مهما وهو أن قمع الحكومة الشمولية للمؤسسات الدينية لا يعنى بالضرورة القضاء على الدين بالرغم من أنه يقلل بالتأكيد من وجوده المعلن. ولقد استمر وجود الأرثوذكسية فى روسيا الستالينية سرًا، وكذلك الحركة البروتستانتية الإنجيلية.

وواحد من الأمثلة الحديثة على الهجوم المباشر الذى توجهه الحكومة الشمولية ضد الدين، الصين فى ظل الحكم الماوتسى. ففى الثورة الثقافية لعام ١٩٦٦ كانت هناك محاولة شاملة لهدم جميع أشكال الممارسات الدينية مثل إحراق الكتب الدينية وهدم المعابد ونفى أو قتل الزعماء الدينيين. وكان الإعدام هو عقوبة كل من اختار الاستمرار فى ممارسة دينه.

الكنائس الرسمية للدين

عدد كبير من النظريات والممارسات الفعلية يندرج تحت عنوان «الكنائس الرسمية للدين». ومع ذلك فإن المبدأ الأساسى واحد فى جميع هذه النظريات والممارسات، وهو أن الحكومة المدنية تؤيد الدين سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. وعلى هذا؛ فإن الكنيسة الرسمية للدين هى نظام تؤيد به الحكومة المدنية الدين. ولقد ظهرت الكنائس الرسمية سواء القوىّ منها أو الضعيف فى أوقات وأماكن مختلفة من الولايات المتحدة، وظهرت أيضًا فى المستعمرات التى سبقت ظهور الدولة، وما زال للكنيسة الرسمية مؤيدوها.

لقد أيد كل من المصلح البروتستانتى مارتن لوثر فى ألمانيا وچون كالفين فى سويسرا مساندة الحكومة للدين، وقد حذا هنرى الثامن نفس الحذو فى إنجلترا، وغالبًا ما تمتعت الكنيسة الكاثوليكية بعلاقات طيبة مع الحكومة. وجميعهم يعتبرون سلفًا مهما للجماعات الدينية بالولايات المتحدة الآن. فتعاليم لوثر هى أساس معتقدات وممارسات الكنائس اللوثرية، والكالفينية مهدت الطريق لظهور المشيخانية وأثرت على عدد من الطوائف الدينية. ويمثل الكاثوليك حوالى ربع

سكان الولايات المتحدة، ومع ذلك فإن أيّا من هذه الطوائف الدينية لا تؤيد اليوم الكنيسة الرسمية. ولكن معظم التأثير المباشر يأتى من اليبوريتانية التى سنتعرض لها فى الفصل الأول. وقبل أن نناقش المذاهب الدينية الأخرى، سنصف بعض الأنواع المختلفة للكنيسة الرسمية.

قد يكون دعم الحكومة للدين - فى المقام الأول - عن طريق التوجيه إليها أو الترخيص لها. فالحكومة ذات الدعم التوجيهى ترى أن السكان يجب أن يدعموا الدين الذى تحبذه الحكومة عن طريق دفع الضرائب لدعم - على سبيل المثال - قساوسة هذا الدين أو عن طريق حضور الشعائر الدينية الخاصة بها. ومن ناحية أخرى، فإن منح الترخيص يسمح ببساطة لدين معين أن تكون له السيادة وذلك عن طريق السماح - مثلاً - بإقامة الاحتفالات الخاصة بالأعياد والأيام المقدسة بالمدارس العامة.

قد تتقبل الكنائس الرسمية أولا تتقبل الأديان الأخرى. ومن أمثلة تقبل الكنيسة الرسمية للأديان الأخرى، حصول دين ما على دعم من أموال الضرائب، بينما يُسمح للأديان الأخرى بالتواجد ولكنها لا تتلقى دعمًا من أموال الضرائب. ومع ذلك، ففى أحيان أخرى لا يُسمح للأديان غير الرسمية حتى بالوجود.

ومن الممكن أن تكون الكنائس الرسمية منفردة أو مزدوجة أو متعددة. فالكنيسة الرسمية المنفردة تسمح فقط بوجود الدين المحبذ والمفضل رسميًا. وفى الولايات المتحدة فى مراحل معينة من تطور دساتير الولايات، تمت معاملة دينين مختلفين نفس المعاملة فى ظل الكنيسة الرسمية المزدوجة. وفى ولايات أخرى أثناء المراحل الأولى من تكوين الدولة، كانت هناك كنائس رسمية متعددة تُدفع فيها الضرائب لدعم المؤسسة الدينية التى يختارها دافعو الضرائب.

ويمكن أن نعرض فرقًا أخيرًا بين الكنائس الرسمية العامة والخاصة. فالكنائس الرسمية العامة واسعة الحريات للغاية. فعلى سبيل المثال، تُمنح الحرية الدينية والسياسية الكاملة لكل من يؤمن بالمسيح عيسى، أما الكنائس الرسمية الخاصة فهى تدعو للولاء فقط لطائفة دينية معينة.

لقد بدأت إحدى الرؤى الكاثوليكية التاريخية باعتناق الإمبراطور قسطنطين للمسيحية في عام ٣١٢ م، وما تبع ذلك من جعل الديانة المسيحية هي الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية بحلول عام ٣٨١ م. ومنذ ذلك الحين شهدت الكنيسة المسيحية تاريخًا طويلاً من العلاقات الطيبة بينها وبين الحكومة المدنية. ففي الإمبراطورية الرومانية - على سبيل المثال - منع غير المسيحيين من تولي مهام السلطة، بينما منح رجال الدين امتيازات خاصة. وقد أيدت الحكومة الكنيسة في سعيها إلى نشر العقيدة المسيحية. وأعلن الإمبراطور نفسه سلطةً عليا في جميع الأمور المدنية والدينية.

وظلت الكنيسة الكاثوليكية هي الكنيسة المسيحية الرسمية في العالم الغربي إلى أن ظهرت حركات الإصلاح البروتستانتية من القرن السادس عشر وما تلاه من قرون. تاريخيًا، كانت الكنيسة الكاثوليكية ترى أن الحكومة يجب أن تساند الدين الحق الذي كان يعتبر في ذلك الوقت هو الدين الكاثوليكي.

وسيتم دراسة مجلس الڤاتيكان الثاني للكنيسة الكاثوليكية في أوائل ستينيات القرن العشرين، في الجزء الخاص بإلغاء مبدأ الكنيسة الرسمية. وبالرغم من إخماد هذا الرأي بناء على تعاليم الكنيسة، إلا أنه ما زال يعتبر مصدر قلق لكثيرين ممن ينتمون لمذاهب غير كاثوليكية في الولايات المتحدة، والذين يخشون من أن ينتقص ولاء الكاثوليك لروما من ولائهم للولايات المتحدة.

إننا قد نعتقد أنه إلى جانب الإصلاحات الدينية الكاسحة التي قام بها مارتن لوثر وچون كالڤين، أنهما ربما اقترحا إلغاء الصلة التي تربط بين الكنيسة والدولة والتي كانت تمثل جزءًا أساسيًا في الكاثوليكية في ذلك الوقت. ولكن في الحقيقة أيد كل من مارتن لوثر وچون كالڤين إضفاء الطابع الرسمي على الكنائس التي أسهما في تأسيسها.

لذا؛ فإن النمط الذي ساد في النهاية في ألمانيا (موطن لوثر) وفي الدول الإسكندنافية، هو دولة الكنائس التي تدعمها وتؤيدها الحكومة. فكان أمير كل ولاية في المنطقة له حق اختيار الدين الرسمي المتبع في مملكته على أساس مبدأ أن

الدين الذى يسود فى الأرض التابعة له يجب أن يكون دين الحاكم(*). وقد أدى ذلك من الناحية العملية إلى تحول أغلب شمال ألمانيا والدول الإسكندناقية إلى البروتستانتية (اللوثرية)، بينما ظلت معظم الولايات الألمانية الجنوبية كاثوليكية.

تماثل وجهة نظر چون كالڤين - بشأن العلاقة السليمة بين الكنيسة والدولة - تلك الوجهة التى تبناها لوثر. فقد حدد كالڤين عدداً من الوظائف تتولاها الحكومة المدنية، وبعض هذه الوظائف يركز على حماية الدين وتقدمه؛ فالحكومة المدنية يتعين عليها أن تحمى و«تعزز» عبادة الرب وأن تدافع عن العقيدة الصحيحة وأن تحمى مكانة الكنيسة (كالڤين، ١٥٥٩). وهى أيضًا مسئولة عن منع الوثنية وتدنيس المقدسات وسب الرب «وغيرها من الانتهاكات العامة للدين». وقد كتب كالڤين فى كتابه «مؤسسات الدين المسيحى»: **«إننى أعهد الآن إلى الحكومة المدنية بواجب إقامة الدين بشكل سليم» (كالڤين، ١٥٥٩). وقد حمّل كالڤين المسئولين المدنيين مسئولية تطبيق الوصايا العشر كما جاءت فى الكتب المقدسة العبرية والمسيحية.**

وفى چنيڤ، أنشأ كالڤين نوعًا من الحكومة يجمع بين الحكومة المدنية والحكومة الكنسية. وتقوم هذه الحكومة على أساس ما كان يعتقد أنه النمط الذى ورد وصفه فى «العهد الجديد». وكانت الحكومة المدنية مسئولة بشكل مباشر عن شئون الكنيسة، ولذا فإن الخط الفاصل بين ما هو دينى وما هو علمانى أصبح غير واضح ولكنه لم يُمْحَ. والمجلس الكنسى الذى يقدم النصح لمجلس المدينة بشأن ما يتخذه من إجراءات كان هو نفسه الذى يحكم الكنيسة أيضًا. لذا؛ فالحكومة التى كانت تحكم كلاً من الكنيسة والمدينة كان يتولاها مجموعة منتخبة من المسئولين وليس حاكمًا بمفرده. إن إيمان كالڤين بأن البشر آثمون، جعله يؤمن أن «أخطاء أو إخفاق المرء يجعل من الأنسب والأكثر أمنًا أن يتولى الحكومة عدد من الأفراد» (كالڤين، ١٥٥٩). وعلى عكس ذلك حبّذ لوثر وجود نظام يحكم به الأمراء المقاطعات.

ولقد أدت حركة الإصلاح الإنجليزى إلى ظهور كنيسة إنجلترا والتى أصبحت بعد ذلك الكنيسة الأسقفية البروتستانتية فى الولايات المتحدة. لقد كانت

(*) الناس على دين ملوكهم. وذلك ما اتفق عليه الحكام فى ألمانيا من بعد مارتن لوثر - الناشر.

الإصلاحات الدينية الإنجليزية أو إصلاحات تيودور طفيفة فى البداية، ومع ذلك حدثت تغييرات مفاجئة فى العلاقة بين الكنيسة والدولة. فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية هى الكنيسة الرسمية فى إنجلترا. وقد أنشأ قانون السيادة لعام ١٥٣٤ كنيسة قومية منفصلة تمامًا فى إنجلترا، وأعلن القانون أن «جلالة الملك حقّا وعدلاً هو الرئيس الأعلى على الأرض لكنيسة إنجلترا». **وأصبح الملك هنرى الثامن رئيسًا للكنيسة القومية الجديدة. وبمقتضى هذا التنظيم فإن كل خروج على سياسات كنيسة إنجلترا كان يعد خيانة عقوبتها الإعدام. كان هناك قمع شبه تام للكاثوليك واللوثريين والكالفينيين والمعمدانيين (سوف نناقش المعمدانيين فى القسم الخاص بسحب التأييد والاعتراف بالكنيسة الرسمية).**

وبالرغم من السلطة التى كان يمارسها الملك على الكنيسة فى هذا النظام، إلا أنه كانت هناك حدود لهذه السلطة، فقد كان الملك شخصًا عاديّا، أى أنه ليس رجلاً من رجال الدين التابعين للكنيسة. وكان الملك يتولى مهام تعيين الأساقفة ورؤساء الأساقفة فى أبرشياتهم، ولكنه لم يكن له الحق فى أن يرْسمهم كأساقفة، أو أن يدفعهم لحياة الرهبنة. **كانت مسئولية الملك هى حماية ما تُعلمه الكنيسة باعتباره معتقدًا صحيحًا، ولكنه لم يكن له الحق فى أن يقرر ما هو المعتقد الصحيح.**

الفصل بين الدولة والكنيسة

يستند سحب التأييد والاعتراف بالكنيسة الرسمية إلى مبدأين أساسيين: **الأول؛** أن الدين هو أمر نابع من الضمير الشخصى ولا يمكن فرضه بالإكراه، سواء من جانب الحكومة العلمانية أو من جانب أية جماعة دينية. **أما الثانى؛** فبالرغم من أن معتقدات الأشخاص الدينية قد تؤثر على سلوكهم السياسى (كما سيتضح لنا) إلا أنه ليس هناك أية صلة رسمية قانونية بين الدين والسياسة. بمعنى آخر، لا ينبغى أن يكون هناك تأييد غير مستحق من الدولة للكنيسة. كما لا ينبغى للكنيسة أن تؤثر على الدولة بشكل غير مستحق عن طريق الإكراه أو التأييد. ففى مجال السياسة، لابد أن تتخذ القرارات على أساس الاعتبارات السياسية والإنسانية وليس على أساس تعاليم جماعة دينية معينة. إن سحب التأييد أو الاعتراف بالكنيسة، هو فصل قانونى بين مؤسسات الدين ومؤسسات الحكومة. **وقد ساهمت نماذج دينية**

وعلمانية شتى فى تفهم سحب التأييد والاعتراف بالكنيسة الرسمية فى الولايات المتحدة. دعونا نستعرض بعضًا من هذه النماذج وهى: المصلحون الراديكاليون، كاثوليكية ما بعد الفاتيكان الثانى، واليهودية، والحركة الإنسانية.

المصلحون الراديكاليون

لقد نهج بعض المصلحين البروتستانت نهجًا مختلفًا تمامًا عن نهج كل من لوثر وكالفين. هؤلاء المصلحون هم المعروفون بالمصلحين الراديكاليين (ويُدعون أيضًا مجددى التعميد)، وقد وُجدوا فى ألمانيا وسويسرا وهولندا ومورافيا. لم يعارض هؤلاء المصلحون كاثوليكية عصرهم فحسب، بل عارضوا أيضًا الكثير من تعاليم لوثر وكالفين. كان اعتقادهم الأساسى هو أن الكنيسة المسيحية لابد أن تماثل بقدر المستطاع الكنيسة التى كانت موجودة فى عصر مسيحية العهد الجديد. فالكنيسة لابد أن تكون جمعية تطوعية تضم المؤمنين بالدين، وارتباطها بالحكومة يدمرها تمامًا (ديلنبرجر وويلتش، ١٩٨٨ : ٥٠). وبالنسبة لهؤلاء المصلحين، فإن الطريقة التى ربط بها كل من لوثر وكالفين وهنرى الثامن الكنيسة بالدولة لم تكن مقبولة، ونفس الشيء بالنسبة لوجهة النظر الكاثوليكية.

فأغلب المسيحيين التابعين لحركة الإصلاح الراديكالى أقروا بضرورة وجود حكومة مدنية؛ لأنهم أدركوا أن مثل هذه الحكومة ستعود عليهم بالفائدة أيضًا. ولكنهم امتنعوا عن المشاركة فيها بشكل فعال لأنهم كانوا يؤمنون بأن الشخص الذى يدين بالمسيحية لا يمكن أن يصبح حاكمًا ويظل مسيحيًا بالمعنى الصحيح. وكانوا يرفضون قسم اليمين أو المشاركة فى أى حرب، وقد جعلهم هذا فى موقف عداء مع الكنيسة والحكومة المدنية فى عصرهم، ومات كثير منهم فى سبيل معتقداتهم. والمسيحيون المعمدانيون هم أقرب الورثة لعقيدة مجددى التعميد بفصل الكنيسة عن الدولة. وكما سنرى فى الفصل الثانى من الجزء الأول، فإنهم قد شكلوا جزءًا مهمًا من الائتلاف الذى تكون لتأييد الحرية الدينية، وكان ذلك وقت الثورة تقريبًا. **فهؤلاء الذين أيدوا ـ لأسباب دينية ـ فصل الكنيسة عن الدولة**

لحماية الدين من تدخل الحكومة (مثل المعمدانيين) انضموا إلى أولئك الذين سعوا إلى حماية الحكومة من غزو الدين (توماس پين) وكذلك أولئك الذين أيدوا ببساطة استقلالية الفرد فى الأمور المتعلقة بالضمير (مثل چيفرسون) (ميد ١٩٧٨).

كاثوليكية ما بعد الڤاتيكان الثانى

وبعد ذلك بكثير ، فى ستينيات القرن العشرين، ظهرت كاثوليكية ما بعد الڤاتيكان الثانى، كمؤيد قوى لإلغاء مبدأ الكنيسة الرسمية . وقد دعا إلى الڤاتيكان الثانى (١٩٦٢ - ١٩٦٥) البابا يوحنا الثالث والعشرون من أجل تطوير وتحديث الكنيسة الكاثوليكية . وتعتبر وثيقة «إعلان الحرية الدينية» أهم الوثائق العديدة التى صدرت عن الڤاتيكان الثانى؛ إذ إنها وجهت إلى العالم بأسره لا إلى الكنيسة الكاثوليكية وحدها، وسوف نلخص أهم نقاط هذه الوثيقة على النحو التالى :

ينص «إعلان الحرية الدينية» على أن أى شىء أقل من حرية الدين التامة يعد انتهاكًا للحرية والكرامة الأساسية للطبيعة البشرية. ينبع هذا الحق من العقل الإنسانى (أولاً) ومن مشيئة الرب للبشرية كما ورد فى الإنجيل (المسيحى). لا يُكره الناس على فعل ما يتعارض مع معتقداتهم، وفى الوقت نفسه لا يمنعون من فعل ما يتماشى معها فى حدود القانون. فقد جُبلت الطبيعة البشرية على نحو يمنح الناس الحرية والمسئولية التى تتواءم معها. لذا؛ فإننا لدينا التزام أخلاقى بأن نبحث عن الحق ونحيا به. وتحقيق هذا الالتزام يتطلب التحرر من القهر الخارجى والنفسى.

إن كلاًّ من طبيعة الدين والطبيعة الاجتماعية للبشر، تتطلب أن يكون الأفراد أحرارًا فى تكوين الجماعات الدينية والانضمام إليها. ونفس الحريات التى تنطبق على الأفراد تنطبق بالمثل على الجماعات التى يشكل الأفراد جزءًا منها ما دامت تعمل فى ظل قوانين عادلة. وينص الإعلان أيضًا على أنه يجوز للحكومة فى ظل ظروف معينة أن تضفى أفضلية خاصة لدين معين. وفى مثل هذه الحالة، يجب أن تحظى جميع الأديان الأخرى بالقبول التامّ. كما ينص الإعلان على أن «المجتمع له الحق فى أن يحمى نفسه من أى تعسفات تُرتكب بدعوى حرية الدين». ومثل هذه الحماية يجب أن تنفذ بعناية فائقة حتى لا تتدخل بشكل أكثر من اللازم فى الحرية الدينية. («إعلان الحرية الدينية» ١٩٦٦).

ويُشير الإعلان أيضًا إلى أن الروابط القانونية التى تربط بين الدين والحكومة تعتبر أمرًا سيئًا بالنسبة للكنيسة. ولكن هذا لا يعنى أن الإعلان يرى ضرورة ابتعاد المسيحيين عن الانشغال بالحياة الدنيا، ولكنه يوضح أن الكنيسة يمكن أن تكون على النحو المنشود فقط عندما تتحرر من قبضة الحكومة.

لقد استهدف إعلان مجلس الفاتيكان بطرق شتى تطوير وتنظيم «المنشور البابوى» للبابا يوحنا الثالث والعشرين (١٩٦٣). ولقد اعتمد هذا المنشور بدوره على بعض كتابات البابا پيوس الثانى عشر. وهكذا، فقد مرت الكنيسة الكاثوليكية بتاريخ طويل، بدءًا من اعتبارها كنيسة الديانة الرسمية ثم قبولها إلغاء مبدأ الكنيسة الرسمية فى ثقافات لم يكن لها فيها أى خيارات، إلى الإعلان المصاغ بعناية فائقة بشأن مبدأ حرية الدين.

اليهودية

عادة ما شكل معتنقو اليهودية أقلية مضطهدة لا تتمتع بحقوق مدنية كاملة أينما عاشوا، منذ النفى البابلى لهم فى الفترة ما بين ٥٧٨ - ٥٣٨ ق.م. ساهم هذا - إلى حد ما - فى قيام كثير من كبار المفكرين اليهود بوضع نظريات تؤيد الفصل التام بين الدين والحكومة لصالح الجميع.

ومثال ذلك هو عمل عالم اللاهوت اليهودى ريتشارد روبنستين (١٩٦٤) الذى أوضح أن اليهودية من الناحية الأيديولوچية تدعو إلى الوحدة بين الدين والحكومة. (ارجع إلى دراستنا للثيوقراطية الإسرائيلية المذكورة آنفا). ومع ذلك؛ فإن حقائق التجربة التاريخية جعلت اليهود يؤيدون بشكل شبه جماعى ضرورة وجود ضمانات قوية تؤكد استمرار فصل الأنظمة الدينية عن الأنظمة السياسية. **ووفقًا لهذه الرؤية، فإن الحيدة السياسية المطلقة، فيما يتعلق بالدين، هى السبيل الوحيد الذى يكفل المساواة بين جميع الناس. وتسعى اليهودية إلى تحقيق ما هو أكثر من مجرد حق الأفراد فى الإيمان بدينهم وممارسته كما يريدون. إنها تسعى إلى تحقيق حقهم فى أن يشاركوا مشاركة تامة فى المجتمعات التى ينتمون إليها ويشكلون جزءًا منها دون مواجهة أى نوع من التعصب. وهذا الأمر لا يتحقق إلا إذا التزمت الحكومات بالحيدة التامة فيما يتعلق بأمور الدين.**

ويوضح روبنستين أن الفصل التام أمر يصعب تحقيقه على المستوى المؤسسى، وبالتأكيد هو أمر غير وارد فى أذهان أغلب الناس . ومع ذلك، فمن المهم التمسك بالمثل الأعلى باعتباره هدفًا ومعيارًا للحكم على جميع الأنظمة الفعلية والعملية، وأى شيء دون ذلك يهدد الحقوق المدنية للجميع .

الحركة الإنسانية

على الرغم من أن الحركة الإنسانية ليست دينًا، إلا أنها تحتل فى حياة المهتمين بالإنسانية مكانة تماثل مكانة الدين فى حياة ذوى التوجه الدينى القوى . تؤيد الحركة الإنسانية الفصل الكامل بين الدين والحكومة، وذلك بهدف حماية الحكومة وضمان حقوق الفرد فى الأمور التى تتعلق بالضمير والدين .

ويعتبر «**الإعلان الإنسانى العلمانى**» (١٩٨٠) من أحدث الوثائق التى تحاول إبراز وجهة النظر الإنسانية . فواضعو هذا الإعلان يؤيدون الفصل التام بين الكنيسة والدولة، ويسوقون نقاطًا مهمة محددة :

- يجب ألا يُسمح للسلطات الدينية بتحويل رؤاها الخاصة بها إلى قانون يسرى على الجميع .
- يجب ألا تستخدم أموال الضرائب فى دعم المؤسسات الدينية .
- يجب عدم فرض الضرائب على الأفراد بهدف دعم الأديان التى لا يؤمنون بها، ويجب أن يكونوا أحرارًا فى تقديم الدعم المالى للمنظمات التى يتفقون معها فى الرأى .
- الصلوات الإجبارية وكل أنواع القسم الدينى فى التعليم أو المواقف السياسية يعد خرقًا لمبدأ الفصل (كرتز وآخرون، ١٩٨٠ : ١٢) .

الدين المدنى الأمريكى

بما أن هذا الكتاب يتناول فى كل أبوابه قضية الفصل بين الكنيسة والدولة وما نجم عنه من آثار، لذا سندرس الآن بشكل موجز أحد نماذج العلاقة بين الكنيسة والدولة التى نشأت عن التجربة الأمريكية فى إلغاء مبدأ الكنيسة الرسمية . ويمكن أن نسمى هذا النموذج «**نموذج التعاون والمشاركة**». ينظر هذا النموذج لكل من

الكنيسة والدولة باعتبارهما مؤسستين متوازيتين ومستقلتين عن بعضهما البعض من الناحية المؤسسية، ولكنهما يتعاونان من أجل تحقيق الأهداف المشتركة بينهما. وهذا النموذج يجسد «الدين المدنى الأمريكى» وكذلك بعض الآراء الخاصة بالتيار الدينى الرئيسى.

وفكرة الدين المدنى لم تبدأ مع ظهور العالم الاجتماعى روبرت بللاه، ولكن أعماله جذبت انتباه العلماء ونبهت عقول عامة الشعب الأمريكى. ففى إحدى مقالاته فى عام ١٩٦٧ كتب بللاه أنه فى الولايات المتحدة:

«يوجد بالفعل إلى جانب الكنائس المعروفة ـ ولكن بشكل مختلف تمامًا ـ دين مدنى مؤسس تأسيسًا محكمًا ومفصلاً. ويعبر عن هذا البعد الدينى العام مجموعة من المعتقدات والرموز والشعائر أسميها أنا الدين المدنى الأمريكى» (بللاه، ١٩٦٧ : ١و ٤).

لقد بدأ وجود البعد الدينى العام فى الولايات المتحدة مع الوثائق التأسيسية للأمة، وتم تعزيزه من خلال الخطب الرئاسية وما شابه ذلك من أقوال أكدت النظرة الرسمية للأمة لنفسها. وقد انعكس وجود البعد الدينى فى حياة عامة الأمريكيين فى إعلان واشنطن يوم السادس والعشرين من نوفمبر عيدًا قوميًا «لعيد الشكر»، وكذلك إعلان چورچ بوش يوم الثالث من فبراير ١٩٩١ عيدًا قوميًا للصلاة، وكان ذلك خلال حرب الخليج. وابتهل الرئيس بيل كلينتون إلى الرب مرارًا فى خطبه ليسبغ نعمته على الولايات المتحدة.

هذا البعد للحياة القومية له مجموعة من الرموز، مثل العلم الأمريكى وناقوس الحرية، كما أن له طقوسه التى تتمثل فى الأعياد القومية التى غالبًا ما يتم فيها استحضار المشاعر والعادات الدينية مثل استهلال الجلسات الحكومية بالصلاة. وينعكس هذا البعد أيضًا فى الدعم الحكومى لقساوسة الجيش والكونجرس، كما يظهر فى الأغانى مثل «أمريكا الجميلة»، «فليبارك الرب أمريكا» و«راية النجوم اللامعة».

وتعتبر المدارس العامة هى أول مكان يتم فيه تعلم المعتقدات والممارسات الخاصة بالدين المدنى الأمريكى. وإنه إن لم تكن «كنيسة» للدين المدنى، فمن المؤكد أن المدارس العامة تشكل «قسم التعليم الدينى».

لقد واجـه تأكيد بللاه على وجود دين مدنى عام تحديًا كبيراً، ولكن ما من شك أن لدى أغلب المواطنين إيمانا بوجود بعدًا دينيًا تختص به الولايات المتحدة. وهذا البعد يعتبر وسيلة حقيقية لإدراك البعد المقدس للحياة القومية. وانتقد البعض وجود عبارة «نحن نثق في الرب ـ In God we Trust» على العملات الأمريكية، وعبارة «إننا أمة واحدة فى ظل الرب ـ One Nation Under God» فى قسم الولاء للولايات المتحدة، باعتبارها انتهاكًا للفصل الدستورى بين الكنيسة والدولة، وبقاء مثل هذه العبارات يعنى أن الدين المدنى يعد نوعًا من «الكنيسة الرسمية المرخصة» فى الولايات المتحدة.

على الرغم من أنه ليس هناك تعريف متفق عليه لمفهوم الدين الرئيسى الذى نما واتسع خاصة فى ستينيات القرن العشرين، إلا أن سماته التى نهتم بها هنا واضحة. فالدين الرئيسى هو الدين السائد والراسخ ثقافيًا (روف مكّينى ١٩٨٧) وهو الدين الذى له علاقة سهلة نسبيًا بالحياة العامة ويساعد على تكوين معتقداتها وأخلاقياتها وقيمها.

الملخص والنتائج

من الممكن أن نخلص بنتيجتين من هذه الدراسة الاستهلالية:

- **إن الدين والسياسة بحكم طبيعتهما الخاصة لا يمكن تجنب ترابطهما، وتتخذ العلاقة بينهما أشكالاً عديدة كما رأينا فى الدراسة النمطية، ولكن على الرغم من تعدد أشكال هذه العلاقة، فإنها ستظل موجودة دائمًا.**
- **إن إلغاء مبدأ الكنيسة الرسمية ـ أى الفصل القانونى بين مؤسسات الحكومة والمؤسسات الدينية ـ يعنى أن العلاقة بين الحكومة والدين فى الولايات المتحدة لا يمكن أن تحسم بشكل نهائى، أى أنها تظل دائمًا محل تفاوض ويمكن اعتبار سائر أبواب الكتاب استجلاء لهذا التفاوض.**

لقد عرّفنا فى هذه المقدمة كلاً من الدين والسياسة، وناقشنا اهتمامهما المشترك بالسلطة وإضفاء معنىً على حياة الناس. كما قدمنا دراسة نمطية للعلاقات التى

تربط بين السياسة والدين. وسنقوم الآن بدراسة العلاقات بين السياسة والدين بدءاً من التجربة الاستعمارية وأهداف مؤسسى الولايات المتحدة الأوائل، ثم سنتتبع هذه العلاقة فى الفترة ما بين ١٨٠٠ و ١٩٥٩ ومن عام ١٩٦٠ حتى تسعينيات القرن العشرين، وسنوضح فى هذا الجزء التاريخى العلاقة بين الدين والسياسة، حيث إنها انعكست فى كثير من الحركات والقضايا. وسوف يشمل ذلك الموضوعات التالية دون الاقتصار عليها:

- الحرب والسلام.
- تنظيم الحياة الخاصة.
- العلاقات بين الجماعات.
- العملية الانتخابية.

* * *

المراجع

References

Bellah, Robert. 1967. "Civil Religion in America." *Daedalus*, Winter: 1–21.

Calvin, John. 1559. *Institutes of the Christian Religion.* In John T. MacNeill (Ed.), *Library of Christian Classics.* 1960. Trans. Ford Lewis Battles et al. Philadelphia: Westminster Press.

Chidester, David. 1988. *Patterns of Power: Religion and Politics in American Culture.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Corbett, Julia M. 1997. *Religion in America, 3rd. ed.* Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall.

Dahl, Robert A. 1991. *Modern Political Analysis. 5th. ed.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

"Declaration on Religious Freedom." 1966. In Walter M. Abbott and Joseph Gallagher (Eds.), *Documents of Vatican II.* New York: Guild Press.

Dillenberger, John, and Claude Welch. 1988. *Protestant Christianity: Interpreted Through Its Development. 2nd. ed.* New York: Macmillan.

Easton, David. 1965. *A Systems Analysis of Political Life.* New York, NY: Wiley.

Falwell, Jerry. 1980. *Listen, America!* New York, NY: Doubleday.

Jefferson, Thomas. 1802. "Letter to Danbury Baptist Association." In Saul K. Padover (Ed.), *The Complete Jefferson,* 1943. New York: Books for Libraries.

Key. V. O. 1958. *Politics, Parties, and Pressure Groups. 4th. ed.* New York, NY: Thomas Y. Crowell.

Kurtz, Paul (Ed). 1980. "A Secular Humanist Declaration." *Free Inquiry,* 1:1

Lasswell, Harold. 1936. *Politics: Who Gets What, When, and How?* New York: McGraw-Hill.

Mead, Sidney E. 1978. "American Protestantism During the Revolutionary Epoch." Pp. 162–180. In John M. Mulder and John F. Wilson (Eds.), *Religion in American History: Interpretive Essays.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Reichley, A. James. 1985. *Religion in American Public Life.* Washington, D.C.: The Brookings Institution.

Roof, Wade Clark and William McKinney. 1987. *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future.* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Rubenstein, Richard L. 1964. "Church and State: The Jewish Posture." In Donald A. Gianella (Ed.), *Religion and the Public Order.* Chicago: University of Chicago Press.

Swieringa, Robert P. 1990. "Ethnoreligious Political Behavior in the Mid-Nineteenth Century: Voting, Values, Cultures." Pp. 146–171. In Mark A. Noll (Ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s.* New York: Oxford University Press.

Whalen, William. 1981. *Strange Gods: Contemporary Religious Cults in America.* Huntington Indiana: Our Sunday Visitor.

Williams, Peter W. 1990. *America's Religions: Traditions and Cultures.* New York: Macmillan.

البــاب الأول

الـديـن والتـاريـخ

الفصل الأول

التجربة الاستعمارية

- إن أى إنسان يدان قانونيّا بعبادة إله غير إلهنا سوف يعدم .
- إن كل من يعمل بالسحر رجلاً كان أو امرأة (أى تكون له صلة أو يلجأ للاستعانة بالأرواح) سوف يعدم .
- إذا ما قام أى إنسان بسبِّ الرب الأب أو الابن أو الروح القُدس ، سواء بالتعبير الصريح أو بالتجريح ، أو عن طريق العمد ، أو يلعن الرب بأسلوب مماثل سوف يعدم .
- تلك مختارات من قوانين الإعدام التى تشكل جزءًا من هيئة الحريات بماساتشوستس لعام ١٦٤١ والتى اشتملت عليها القوانين الاستعمارية لولاية ماساتشوستس .

* نظرة عامة

لقد حدد البيوريتانيون (التطهريون) فى مستعمرة خليج ماساتشوستس اثنتى عشرة جريمة يعاقب فيها المرء بعقوبة الإعدام . والجرائم الثلاث الأولى (المذكورة أعلاه) تتعلق بالأمور الدينية . لقد جنح النظام البيوريتانى فى أوجه إلى النمط الثيوقراطى الذى تعرضنا له فى المقدمة . ففى هذه المستعمرة، سيطرت الكنائس البيوريتانية على الحكومة وحرص البيوريتانيون بشكل جاد على استخدام كل من المنظمات السياسية والدينية فى صياغة رؤيتهم للمجتمع على أساس معتقداتهم الدينية . وكما سنرى فى هذا الفصل ، فإن الدين والسياسة تداخلا بشكل كبير وقت المستعمرات ، ولكن كان هناك اختلاف جوهرى بين مستعمرة وأخرى .

وقد تباين هذا الاختلاف فيما بين الميل إلى الثيوقراطية فى مستعمرة خليج ماساتشوستس، وبين إقامة الكنيسة الرسمية فى بعض المستعمرات، وبين الميل إلى إلغاء مبدأ الكنيسة الرسمية فى رود أيلاند.

ويتناول هذا الفصل الدين والسياسة فى المستعمرات فى الفترة السابقة للثورة الأمريكية، وسيتناول الفصل التالى الروابط الدينية والسياسية فى عهد الثورة وتأسيس الولايات المتحدة.

ولكى نفهم العلاقات التى ربطت بين الدين والسياسة خلال نشأة الولايات المتحدة، لابد أن نستعرض أولاً الجذور الاستعمارية المهمة. فقد كان للتجارب الدينية والسياسية فى المستعمرات الأولى أثر على صياغة وثيقة «إعلان الاستقلال» ودستور الولايات المتحدة ودساتير الولايات. وقد أثرت هذه النظم بدورها على مسار التاريخ فى الولايات المتحدة. وكما أوضحنا فى المقدمة، يمكن لكل من الدين والسياسة أن يكونا مصدرين لهما سلطة ومعنىً فى حياة الناس. وكان هذا هو الحال السائد فى المستعمرات.

سوف نبدأ دراستنا بالپيوريتانيين فى مستعمرة خليج ماساتشوستس فَنَصِفُ تراثهم الخاص بالتطور السياسى، ثم ننتقل بعد ذلك لدراسة أهم التطورات التى حَدثت فى المستعمرات البريطانية الأخرى، مثل نمو التسامح الدينى فى رود أيلاند والتعددية الدينية فى مستعمرات الوسط الأمريكى، وضعف المؤسسات الدينية فى مستعمرات الجنوب. وسنتناول بعد ذلك أهم قوتين ساعدتا فى القرن الثامن عشر على صياغة مستقبل الدين والسياسة فى الولايات المتحدة. وهاتان القوتان هما: الصحوة الكبرى (وهى الإحياء الدينى للكالڤينية الإنجيلية، الأمر الذى ما زال يتردد صداه اليوم فى بث التلفاز المسيحى)، والدين العقلانى (الذى يركز على الحجة والمنطق). والأسئلة التالية هى بعض الأسئلة المهمة التى سيتم تناولها فى هذا الفصل.

- ماهو العهد الپيوريتانى؟ وكيف أثر على التطور السياسى للولايات المتحدة؟
- ماهى الروابط التى ربطت بين التنظيم الدينى للپيوريتانيين والحكومة المدنية الخاصة بمجتمعهم؟
- كيف ساهمت أبرشانية الپيوريتانيين فى نشأة الديمقراطية؟

- ما هى الرؤية البيوريتانية تجاه التسامح الدينى؟
- كيف نشأت التعددية الدينية فى مستعمرات الوسط الأمريكى؟
- ما هى الصحوة الكبرى؟ وكيف أثرت على الدين والسياسة فى المستعمرات؟
- ما هو الدين العقلانى وكيف اختلف عن الدين التقليدى؟
- كيف وحد الدين العقلانى ودين التَّقَوِيّة قُوَاهُما فى الصحوة الكبرى لدعم الثورة الأمريكية؟

وسوف يتخلل هذه الدراسة عدد من القضايا الأساسية. لذا؛ فإنه يتعين على القارئ عند قراءة هذا الفصل ـ وكذلك معظم الكتاب ـ أن يتذكر القضايا التى تتعلق بالعلاقة السليمة بين:

- الكنيسة والدولة.
- الكنيسة والفرد.
- الدولة والفرد.
- الجماعات المختلفة ذات المعتقدات الدينية المتصارعة.

*** تقديم موجز لأمريكا المستعمرة**

إن المستعمرات التى سنتعرض لها بالدراسة، هى التى أصبحت فى نهاية الأمر الولايات المتحدة الأصلية. لذا كان للتطورات التى حدثت فى تلك المستعمرات أثر بالغ فى صياغة تاريخ الروابط السياسية والدينية فى الولايات المتحدة. كانت تلك المستعمرات كلها بريطانية، على الرغم من أن نيويورك ظلت مستعمرة هولندية حتى عام ١٦٦٤. وقد سبق مهاجرون آخرون (مثل السويديين) مهاجرى بريطانيا فى بعض المناطق المستعمرة. وعلاوة على ذلك، فإن معظم المستعمرين كانوا فى المقام الأول پروتستانت. ومع ذلك، كانت هناك فى تلك الفترة مؤثرات أخرى غير بريطانية أو غير پروتستانتية، أثرت على نشأة الولايات المتحدة كما نعرفها اليوم.

أولاً، حينما جاء المستوطنون الأوروپيون إلى هذه البلاد، كانت قد اكتُشفت واستُعمرت بالفعل. ففى الوقت الذى بدأ فيه الأوروپيون الاستيطان فيما يعرف الآن بالولايات المتحدة، كان هناك الملايين من المواطنين الأمريكيين الأصليين يعيشون

فيها بالفعل. وعلى الرغم من أن تنوع الآراء الدينية لسكان أمريكا الأصليين لم يكن له - فيما يبدو - أثر مباشر وواضح على الممارسات الدينية والسياسية فى الولايات المتحدة، إلا أنه من المرجح أن يكون الاحتكاك والتفاعل بين المستوطنين الأوروبيين والأمريكيين قد أحدثا - على الأقل - بعض التأثير على التطورات الدينية والسياسية فى الولايات المتحدة.

ثانيًا، لم يكن البروتستانت البريطانيون هم أول مستوطنين فى العالم الجديد. فقد سبقهم إليه الكاثوليك الإسپان. وأقدم مستوطنة أوروبية دائمة فى الولايات المتحدة هى سانت أوجستين بفلوريدا، التى أسسها الكاثوليك الإسپان فى عام ١٥٦٥. بالإضافة إلى ذلك، انشغل الكاثوليك الفرنسيون فيما بعد بإقامة مستوطنات أصبحت فى النهاية تشكل جزءًا من الولايات المتحدة. ومن ثَمّ، فإن المستعمرات البروتستانتية البريطانية - التى أصبحت أصل الولايات المتحدة - انضمت إليها فيما بعد المستعمرات الفرنسية والإسپانية. وقد جاء المستوطنون أيضًا من بلدان كثيرة مثل ألمانيا والسويد وهولندا.

ثالثًا، خلال الفترة الاستعمارية والفترات التالية، تم جلب آلاف من الأفارقة السود - ذوى الخلفيات الثقافية المتنوعة - إلى هذه البلاد كعبيد. وقد أثر التفاعل بين المستوطنين الأوروبيين والعبيد والسود على التطور الدينى والسياسى للولايات المتحدة. وكما سنرى فى الفصل الثالث من الجزء الثانى، فقد استخدم ملاك العبيد الدين فى بعض الأحيان كوسيلة لخلق القبول والإذعان لدى العبيد والسود. ومع ذلك، فقد ساعد هذا الدين أيضًا فى دعم الأمريكيين السود فى سعيهم لتحقيق المساواة العنصرية (مثل الدور الحيوى الذى لعبته كنائس السود فى حركة الحقوق المدنية فى خمسينيات وستينيات القرن العشرين).

* مستعمرة خليج ماساتشوستس: البيوريتانيون

دوافع المستعمرة

جاء المستعمرون البيوريتانيون - الذين أسسوا مستعمرة خليج ماساتشوستس - إلى العالم الجديد بدوافع دينية إلى حد ما. لقد جاءوا من إنجلترا إلى هنا لكى يحيوا حياتهم بالشكل الذى يتماشى مع رؤاهم الدينية حيث تعذر ذلك فى إنجلترا.

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية قبل القرن السادس عشر هى الكنيسة الرسمية فى أوروبا. وفى القرن السادس عشر، قام رجال مثل لوثر وكالفين بحركة الإصلاح البروتستانتية. وعقب هذه الحركة ظلت بعض الدول - مثل إسپانيا - كاثوليكية، بينما أصبحت الدول الأخرى پروتستانتية. **وفى إنجلترا، قام هنرى الثامن لأسباب شخصية (*) أكثر منها دينية بالانفصال عن الكنيسة الكاثوليكية وإنشاء كنيسة إنجلترا (الكنيسة الإنجليكانية) ونصب نفسه رئيسًا للكنيسة.**

والپيوريتانيون هم البروتستانت الذين أرادوا تطهير كنيسة إنجلترا. وبينما أراد بعض الپيوريتانيين (مثل المهاجرين الإنجليز الأوائل) الانفصال تمامًا عن كنيسة إنجلترا، أراد البعض الآخر الذى استوطن مستعمرة خليج ماساتشوستس أن يستمروا فى التبعية الرسمية لكنيسة إنجلترا، بينما يمارسون فى الوقت نفسه معتقداتهم بشأن ما يجب أن تكون عليه الكنيسة. وخلال الحكم العدائى لچيمس الأول وشارلز الأول، رأى كثير من الپيوريتانيين أنه من الأفضل لهم الذهاب إلى مكان آخر لممارسة معتقداتهم. لذا؛ قام الپيوريتانيون بتأسيس مستعمرة خليج ماساتشوستس فى عام ١٦٣٠، وخلال العقد التالى، هاجر أكثر من عشرين ألف پيوريتانى إلى هذه المستعمرة.

وكان پيوريتانيو مستعمرة خليج ماساتشوستس أبرشيين. حيث كان للمستوطنات المختلفة فى تلك المنطقة كنائسها الخاصة التى تقوم على أساس الأبرشية. وكانت كل أبرشية تختار قسيسها وتتخذ قراراتها فى إطار حدود معينة. وَرَبَط جميع الأبرشيات هيكل شامل ومجموعة شبه متماثلة من المعتقدات والممارسات، وكان لا يسمح لأى أبرشية أن تنفصل عن سائر الأبرشيات.

العهـــد

كان الپيوريتانيون ينظرون إلى أنفسهم من منطلق خاص بهم. **فعلى غرار الخروج الجماعى المذكور فى العهد القديم والذى هرب فيه اليهود من مصر ورحلوا إلى أرض جديدة وعدهم الرب بها، نظر الپيوريتانيون لأنفسهم على أنهم الشعب المختار الجديد، ونظروا إلى العالم الجديد على أنه إسرائيل الجديدة. أما العالم القديم**

(*) كانت مسألة زواج جديد وطلاق لهنرى الثامن - الناشر.

بالنسبة لهم، فكان هو مصر التى فروا منها. لقد عقدوا عهداً مع الرب: إنه إذا أمَّن الرب ذهابهم إلى العالم الجديد، فإنهم سيؤسسون مجتمعًا تحكمه القوانين الإلهية.

ولقد شبه چون وينثروب - أول حُكام مستعمرة خليج ماساتشوستس - المستعمرة بمدينة فوق التل (أى مدينة فاضلة) تتجه إليها أنظار العالم. واعتبر البيوريتانيون أنفسهم مثالاً يحتذى به العالم. واستمر هذا النوع من التفكير فى الولايات المتحدة، إذ إن الأمريكيين غالبًا ما يرون أنفسهم مكلفين بمهمة خاصة، وهى أن يكونوا مثالاً يُحتذى به فى سائر أنحاء العالم.

ونظرًا للمكانة البارزة التى احتلتها التجربة الپيوريتانية فى أعين العالم، آمن الپيوريتانيون بأن الرب سينزل بالمستعمرة أشد عقاب على أى خطيئة. فقد كان العهد عبارة عن اتفاقية أبرمها جميع المستعمرين مع بعضهم البعض ومع الرب، ومن ثَمّ أصبحت هذه الاتفاقية بمثابة عقد ملزم لسائر المجتمع. وقد انعكس هذا العهد على كل من النظم الدينية والسياسية، وكان يتعين على كل من الدولة والكنيسة أن تعضد وأن تحمى كلتاهما الأخرى، بالرغم من كونهما مؤسستين مستقلتين. فالجميع مطالبون بالذهاب إلى الكنيسة وتقديم الدعم المادى لها.

وقد أصبح مفهوم هذا العهد شيئًا مهما فى التاريخ السياسى لهذه البلاد فيما بعد. فعندما وضع المؤسسون الأوائل وثيقة «**إعلان الاستقلال**» كان مفهوم «**العقد الاجتماعى**» مفهومًا مهما: فالأفراد يبرمون عقداً مع الحكومة يوافقون بمقتضاه على الخضوع لحكمها مقابل حماية حقوقهم الثابتة. وكان العقد الاجتماعى مختلفًا تمامًا عن العهد الپيوريتانى، حيث إنه انبثق من كتابات چون لوك أكثر من انبثاقه من أفكار الپيوريتانيين. **ومع ذلك، يجب التنويه إلى نقطتين مهمتين على النحو التالى: أولاً، إن لاهوت العهد قد سبق عمل چون لوك، ومن المحتمل أن يكون قد أثر على فكره بشأن العقد الاجتماعى بين المواطنين والحكومة. ثانيًا، لاهوت العهد الپيوريتانى قد أعد الأفراد للتفكير فى العقد الاجتماعى، فلقد أعدهم للتفكير فى الالتزام بالاتفاقيات والالتزامات التى تتعلق بالرب وأعضاء المجتمع فى مقابل فوائد معينة تعود على الجميع داخل المجتمع. لقد حول العقد الاجتماعى «العهد» من عهد بين الرب والناس إلى عهد بين الأفراد والحكومة.**

وفقًا للعهد البيوريتانى، يقوم أعضاء الكنيسة بانتخاب الحكومة، ومن ثَمّ نجد هنا اتجاهًا ديمقراطيًا. ويشير كووينج (١٩٧١ : ٣٩) إلى وجود ثلاثة أشكال تقليدية للنظام الكنسى (الأسقفية و المشيخية والأبرشية). وقد ربط كثير من الناس هذه الأشكال الثلاثة على التوالى بالملكية والجمهورية والديمقراطية فى العالم العلمانى. ومن المؤكد أن فكرة أن الأبرشية هى المصدر الرئيسى للحكم فى الكنيسة، قد أثرت على مفاهيم الديمقراطية التى ظهرت فيما بعد. ومع ذلك، فقد كان يسمح فقط لأعضاء الكنيسة المتمتعين بالعضوية الكاملة بانتخاب الحكومة. وكان هؤلاء الأعضاء يشكلون نسبة صغيرة من إجمالى السكان ألا وهى الخمس (ميللر وچونسون، ١٩٣٨ : ١٩١)، أو ربما ٨٪ فقط (ريتشلى، ١٩٨٥ : ٥٦)، أو ربما ٦٪ فقط (فاولر ١٩٨٥ : ١٤).

ولكى يتمتع المرء بالعضوية الكاملة بالكنيسة، كان لابد أن يُظهر سموًا روحانيًا. ولقد اعتقد البيوريتانيون ـ استنادًا للكالڤينية ـ أن بعض الأشخاص ـ المختارين ـ قد اصطفاهم الرب دون الآخرين لتلقى النعمة الإلهية، أى أن هذا هو اختيار الرب وليس له علاقة بسلوك الفرد. إن المرء لا يستطيع أن يحقق الخلاص بالأعمال الطيبة، وقد اختار الرب أناسًا ليتلقوا نعمته بغض النظر عن أعمالهم، وبمجرد أن يتلقوا النعمة الإلهية، فإنهم يفقدون حريتهم؛ إذ يتعين عليهم فقط أن يفعلوا ما يأمرهم به الرب. وقد شكل هؤلاء الذين تلقوا النعمة الإلهية جماعة من القديسين الأحياء، وكان عليهم التزامٌ مقدسٌ يتصرفون بمقتضاه.

ولم يعن كون أعضاء الكنيسة قديسين أن يكونوا بلا خطيئة. إن فساد الطبيعة البشرية التى تقوم على أساس فكرة الخطيئة الأولى، كانت هى السمة الثابتة فى الفكر البيوريتانى. لقد آمن البيوريتانيون بأن الناس خطّاؤون بطبيعتهم، وما من أحد يستطيع تفادى الخطيئة. لذا؛ فإن السلوك الإنسانى تدنسه الخطيئة وتفسده. ومع ذلك، فقد تعين على المجتمع البيوريتانى اتباع القانون الإلهى بقدر المستطاع.

كان جميع أفراد المجتمع أعضاءً فى الأبرشية، وكان من المفروض عليهم الذهاب إلى الكنيسة ودعمها. ومن كان يُسمح لهم بالتمتع بالعضوية الكاملة فى الكنيسة، وبالتالى أن تكون لهم أيضًا كلمة فى الحكومة المدنية، هم فقط هؤلاء

الذين استطاعوا بصعوبة إثبات سموهم الروحانى. وكانت للحكومة المدنية سلطة على جميع أفراد المجتمع، ولكنها كانت تخضع فقط لرقابة هؤلاء الذين يتمتعون بالعضوية الكاملة بالكنيسة.

التعصب البيوريتانى

لقد فرض البيوريتانيون نوعًا من الامتثال الشديد لمعتقداتهم، لإيمانهم بأنهم أصحاب رسالة، ولأنهم كانوا يريدون استمرار جهودهم فى هذا الاتجاه. وقد أدت جهود الحفاظ على الامتثال الدينى، إلى التعصب والاضطهاد والنفى (جو ستاد، ١٩٩٠ : ٦٥). ويوضح تشيد ستر (١٩٨٨ : ٣٤) أنه بالإضافة إلى التوافق فى الآراء الدينية، كان يتعين على كل فرد الذهاب إلى الكنيسة، وأن يعيش فى جو أسرى وليس بمفرده، وأن يتعلم القراءة ليستطيع قراءة الإنجيل، كما تم بعناية تنظيم سلوك الأفراد الشخصى وملبسهم، وكان من المفترض أن يراقب كل منهم الآخر فى سلوكه الأخلاقى. وينتهى تشيدستر إلى أن هذه الشبكة المحكمة للعلاقات الاجتماعية، جعلت أى خروج عن النمط المتبع بمثابة تهديد للنسيج الاجتماعى بأكمله.

لم يكن البيوريتانيون يؤمنون بالتسامح الدينى، بل على العكس رفضوا تلك الفكرة تمامًا (ميللر وجونسون، ١٩٣٨ ـ ميللر، ١٩٨٩ ـ ريتشلى، ١٩٨٥ ـ تشيدستر ١٩٨٨). كانوا يؤمنون بأنه يجب ألا يُسمع سوى الحق، وأنه أمر خطير وغير أخلاقى أن يُسمح بالتعبير عن أفكار دينية زائفة. **ولم يكن البيوريتانيون هم الوحيدين الذين يفكرون بهذا المنطق. ففى ذلك الوقت كان تأييد فكرة قبول المجتمع للأديان المختلفة أمرًا نادرًا فى العالم ربما باستثناء هولندا. ولم يكن رفض البيوريتانيين قبول فكرة التنوع الدينى بسبب جهلهم، بل على العكس حيث أكد البيوريتانيون بشكل كبير على ضرورة التعلم، كما يتضح من إنشائهم للجامعات مثل جامعة هارڤارد وييل.**

فلم يأت البيوريتانيون إلى العالم الجديد لممارسة التسامح الدينى، ولكن لممارسة آرائهم الدينية الخاصة بهم. فالحرية الدينية فى أعين البيوريتانيين كانت هى حرية غير البيوريتانيين فى أن يظلوا بمنأى عنهم. وهذا يتضح من النص التالى المقتبس من ناثانيل وارد (١٦٧٤ : ٩٧):

«إننى أتكفل باعتبارى الناطق بلسان نيو إنجلاند بأن أعلن للعالم باسم مستعمرتنا، أن جميع الفاميليست والأنتينوميين والمعمدانيين وغيرهم من المتحمسين، ستكون لهم الحرية التامة فى أن يظلوا بعيداً عنا، على أن يتم ذلك بأسرع وقت ممكن لأن ذلك سيكون من الأفضل للجميع».

ولإيمان البيوريتانيين بأن آراءهم الدينية تمثل إرادة الرب، فقد تباهوا بمعاقبة الآثمين. وارتباك البيوريتانيين فى نهاية القرن السابع عشر - عندما لاقى التسامح الدينى قبولاً أكثر فى العالم - وصفه كل من ميللر وچونسون (١٩٣٨ : ١٨٥) على النحو التالى:

«لقد شق عليهم أن يفهموا ما الذى كان يحدث فى العالم، ولم يقتنعوا لمدة طويلة أن هناك أى داع للشعور بالخجل بسبب سجلهم الحافل بجَلْد الكثير من الصاحبيين (الكويكرز) أو معاقبة من يسب الرب ببتر أذنيه أو نفى الأنتينوميين أو تغريم المعمدانيين أو إعدام السحرة».

إن نفى كل من التابعين البيوريتانيين - روچر ويليمز وآن هتشنسن - أمر معروف تماماً. وكذلك سلوك البيوريتانيين أثناء محاكمة سحرة سالم. فى أول الأمر كان المبشرون الصاحبيون (الكويكرز) - الذين جاءوا إلى ماساتشوستس لنشر آرائهم - يتعرضون لمجرد النفى، ولكن عندما استمروا فى القدوم، تم تغليظ العقوبة لهم مثل بتر آذانهم، أو ثقب ألسنتهم بالحديد الساخن، ثم نفيهم. ولكن هذا لم يوقف النشاط التبشيرى للصاحبيين، لذا أضيفت عقوبة الإعدام. وقد تم إعدام أربعة صاحبيين على يد البيوريتانيين بين عام ١٦٥٩ و ١٦٦١ (ميللر، ١٩٧٦ : ٤٠). وعندما اتضح أن اضطهاد الصاحبيين قد وصل إلى درجة القتل، فقد تدخل الملك شارلز الثانى فى عام ١٦٦١ وحَرَّم العقوبة الجسدية وعقوبة الإعدام للصاحبيين.

وعلى القارئ أن يأخذ فى الاعتبار مرة أخرى إطار عمل البيوريتانيين، فهم يعتبرون أنفسهم الشعب المختار الجديد فى إسرائيل الجديدة، وقد عاهدوا الرب على أن يقيموا المؤسسات الدينية والسياسية وفقاً للقانون الإلهى. وكان لابد لهذا المجتمع من القديسين - والذين أخذوا العهد على أنفسهم - أن يظلوا طاهرين لأقصى حد يستطيع تحقيقه البشر. لقد عمل البيوريتانيون بدأب وعاشوا حياتهم زاهدين منضبطين لكى تكون لهم مدينة فوق التل (أى مدينة فاضلة) لا تفسدها

الأديان الزائفة. ولم يكن التعصب الديني الذى أظهروه شيئًا جديداً، بل على العكس كان هو الأمر السائد فى معظم أنحاء العالم.

ولكن كما وصفنا في المقدمة، فإن بعض التحول فى الرؤية البيوريتانية ـ التى تربط النظام الاجتماعى السليم بالدين السليم ـ قد بدأ فى الظهور فى أغلب مؤسسات الدين. **وكما سنرى فى الفصل الرابع، فإن كثيراً من هذه الرؤى قد وجدت فى تسعينيات القرن العشرين طريقها إلى فكر «اليمين المسيحي الجديد».**

انهيار البيوريتانية

بدأت البيوريتانية المحضة تخبو بحلول القرن الثامن عشر، وبدأ يحل محلها المذهبان الدينيان «العقلى والإنجيلى» باعتبارهما القوتين السائدتين فى الحياة الدينية للمستعمرة. وبعد اختفاء الجيل الأول من البيوريتانيين، فشلت البيوريتانية فى الحفاظ على شكلها وحماسها الأصليين. ففى عام ١٦٨٤، قامت إنجلترا بسحب ميثاق مستعمرة خليج ماساتشوستس ووضعتها تحت رقابة الحكومة البريطانية فى الوطن الأم مما أدى إلى إضعاف سلطة البيوريتانيين. وعلاوة على ذلك، فإن فكرة التسامح أصبحت تَلْقَى قبولاً أكثر فى العالم. وقد كفل قانون التسامح البريطانى لعام ١٦٨٩ التسامح الدينى لجميع البروتستانت. وفى نهاية الأمر، لم تعد عضوية الكنيسة شرطًا مسبقًا للتصويت على الحكومة المدنية. وعلى هذا؛ فإنه مع تقلص الحماس الدينى، بدأت تتلاشى عضوية الكنيسة.

ويرى كل من ميللر وچونسون (١٩٣٨ : ١٢)، أنه بمرور الوقت، بدأت تظهر مشكلة خطيرة تتعلق بفكرة العهد. فمع فتور الحس الدينى، أصبحت هناك صعوبة متزايدة فى التمييز بين المواطنين (أى بالمعنى البيوريتانى الأصلى الذين يتمتعون بالعضوية الكاملة بالكنيسة كشرط للمواطنة) وبين السكان. وعندما حدث ذلك، بدأ الكثيرون يرون العهد بشكل مختلف. فأصبح بالنسبة لهم عهداً بين الناس أكثر من كونه عهدًا بينهم وبين الرب. وقد ساعد هذا على جعل فكرة العهد أقرب إلى فكرة عقد اجتماعى. وقد أضعف هذا من أهمية البيوريتانية فى كل من الأمور الدينية والسياسية.

وعندما بدأ يخبو الشكل الأصلى للپيوريتانية، انتهج بعض زعماء الكنيسة نهجًا عمليًا فى محاولة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من هذا المذهب (كووينج، ١٩٧١ : ١٧). وبسبب فتور اهتمام الأفراد بالعضوية الكاملة فى الكنيسة، تم إدخال ميثاق وسط. وقد حدت هذه الخطة من المتطلبات اللازمة للحصول على العضوية الجزئية بالكنيسة. ولقد حصل المعمدانيون على هذا النوع من العضوية إلى أن يثبتوا تلقيهم للنعمة الإلهية. بالنسبة لكثيرين، كانت هذه هى الغاية النهائية للعضوية. لذا؛ لم يحاولوا الخوض فى المهام الصعبة لكى يثبتوا تلقيهم للنعمة الإلهية. وبالسماح للناس بالعضوية الجزئية بالكنيسة، زادت العضوية بالكنائس. ومع ذلك، فإنه مع سيادة الفكر الپيوريتانى فى المستعمرات إلا أنه لم يستطع أن يحتفظ بمكانته. ووفقًا لأحد التقديرات، فإن عشية الثورة الأمريكية، وصل عدد الأعضاء بأبرشيات الكنيسة فى ماساتشوستس إلى ٢٢٪ فقط من إجمالى السكان، وفى جميع المستعمرات الأخرى مجتمعة وصل عدد الأبرشيات إلى الخمس (فينك وستارك ١٩٩٢).

تراث الپيوريتانية

يرفض معظم الأمريكيين اليوم سمات معينة للپيوريتانية (مثل التعصب الدينى). ومع ذلك؛ فإن بعض المعتقدات الپيوريتانية كان لها أثر على الثقافة والتطور الدينى والسياسى لأمريكا. لذا؛ سوف نتعرض بإيجاز لبعض من هذه الأفكار.

العهد اللاهوتى والعقد الاجتماعى

كما أشرنا من قبل، فإن فكرة العهد - بمعنى أن الپيوريتانيين قد عقدوا اتفاقًا مع الرب ومع بعضهم البعض لإقامة مجتمع وفقًا للقانون الإلهى - قد سبقت، وربما أثرت على آراء چون لوك الخاصة بالعقد الاجتماعى، كما لعبت دورًا مهمًا فى «**إعلان الاستقلال**». لقد اختلف العقد الاجتماعى فى «**إعلان الاستقلال**» اختلافًا تامًا عن عهد الپيوريتانيين، ولكنهم هم الذين أرسوا أسس التفكير فى وجود عهد بين الأفراد والحكومة ليكون أساس المجتمع.

The City upon a Hill and American Destiny

The Puritans came to the new world thinking of themselves as the chosen people with a mission. The new world was the new Israel and the old world was the new Egypt. The Puritans had formed a covenant with God and with each other to build a society based on divine law.

المدينة الفاضلة والقدر الأمريكى

لقد جاء البيوريتانيون إلى العالم الجديد وهم يعتقدون أنهم شعب الرب المختار المكلف برسالة ما، والعالم الجديد هو إسرائيل الجديدة والعالم القديم هو مصر الجديدة. ولقد عقد البيوريتانيون عهداً مع الرب ومع بعضهم البعض ببناء مجتمع يقوم على أساس القانون الإلهى. فكان لابد لهم أن يكونوا بمثابة مدينة تقف أعلى التل (أى مدينة فاضلة) تكون محط أنظار العالم أجمع. واليوم يعتقد الكثيرون فى الولايات المتحدة، بأن الدولة مكلفة بمهمة خاصة، ويتعين عليها أن تكون مثالاً يُحتذى به فى العالم أجمع. ويشعر كثير من الأمريكيين بأن الولايات المتحدة هى الأرض المختارة التى أسبغ الرب عليها نعمته . وقد انعكست هذه الرؤية - على سبيل المثال - فى خطاب الرئيس كلينتون الافتتاحى سنة ١٩٩٧ حينما قال: «استرشاداً بالرؤية القديمة لأرض الميعاد، دعونا نوجه أبصارنا إلى أرض ميعاد جديدة».

الأبرشانية والديمقراطية

فى مستعمرة خليج ماساتشوستس كانت الأبرشيات تقوم منفردة باتخاذ قراراتها، ولكن فى حدود معينة. وكانت هذه القرارات تتخذ بشكل ديمقراطى من جانب الأعضاء كاملى العضوية بالكنيسة. بالإضافة إلى ذلك، كان أعضاء الكنيسة ينتخبون الحكومة المدنية، وكان الأفراد كذلك ملتزمين بالتعلم. فكل فرد - على سبيل المثال - كان مطالبًا بالتعلم لكى يستطيع قراءة الإنجيل. وقد أسهمت تلك الممارسات فى ترسيخ أسس الديمقراطية فى الحكومة المدنية. ومن ناحية أخرى، اقتصرت المشاركة الكاملة فى الحكومة المدنية على الأقلية المحدودة المتمتعة بالعضوية الكاملة بالكنيسة. وباستثناء عناصر الديمقراطية التى كانت تمارسها القلة القليلة من أعضاء الكنيسة، **نجد زعماء الكنيسة يرفضون الديمقراطية كشكل حكومة للكنيسة أو للولاية. ويستشهد تشيد ستر (١٩٨٨ : ٣٤) بتصريح الحاكم چون وينثروب الذى قال فيه: «إن الديمقراطية هى أحط وأسوأ شكل من**

أشكال الحكومة». وعلى الرغم من ذلك، فإن الأبرشية ربما تكون قد عززت فكرة استطاعة البشر أن يصنعوا قراراتهم السياسية.

الخطيئة الأولى وحكومة محدودة

لقد آمن البيوريتانيون بأن الخطيئة الأولى وفساد البشر هما واقع الحياة، وقد وجدت هذه الرؤية السلبية للطبيعة البشرية طريقها إلى الثقافة السياسية للحياة الأمريكية. وعلى الرغم من أن «إعلان الاستقلال» لم يؤكد هذه الرؤية السلبية، إلا أن واضعي الدستور ـ وبالأخص چيمس ماديسون ـ قد تأثروا بها. وقد وُجِّه مؤخراً انتقادٌ للتعارض الموجود في الحكومة الأمريكية، حيث يصعب للغاية ـ فيما يبدو ـ تحقيق اتفاق بين جميع أفرع الحكومة لحل مشكلات الدولة. والشروط المسبقة لهذا التعارض قد وضعها المؤسسون الأوائل عمداً في الإطار الدستوري وفقًا لهذه الرؤية السلبية للطبيعة البشرية، فقد شكلوا حكومة مقيدة بقيود وضوابط وفصل بين السلطات. فلم يؤمن المؤسسون الأوائل بوجود ديمقراطية جامحة بدون حدود. لذلك أتاح النظام الذى وضعوه؛ درجة محدودة من الديمقراطية، وحتى هذه الدرجة قيدتها القيود والضوابط.

* المستعمرات البريطانية الأخرى

لم يقتصر وجود البيوريتانية على مستعمرة خليج ماساتشوستس، ولكنها وصلت، بشكل أو بآخر، إلى معظم المستوطنات الاستعمارية الأخرى. وعلى الرغم من أن أكبر تأثير على التطور السياسى والدينى لأمريكا جاء من بيوريتانيى مستعمرة ماساتشوستس، فقد كانت هناك أيضًا تطورات مهمة فى المستعمرات الأخرى.

پليموث: المهاجرون البريطانيون الأوائل

كان المهاجرون (البريطانيون) الأوائل ـ الذين استقروا فى پليموث عام ١٦٢٠ ـ بيوريتانيين من نوع مختلف. فقد تقبل هؤلاء المهاجرون ـ على سبيل المثال ـ التنوع الدينى أكثر مما تقبله بيوريتانيو مستعمرة خليج ماساتشوستس (كووينج ١٩٧١ : ٦). وعلى عكس جيرانهم، كان المهاجرون الأوائل أيضًا انفصاليين، أى

أنهم انفصلوا تماماً عن كنيسة إنجلترا وأقاموا الكنائس الخاصة بهم، بينما احتفظ بيوريتانيو الخليج بالروابط الرسمية مع كنيسة إنجلترا.

وكان المهاجرون الأوائل مجموعة صغيرة نسبياً. ولذا فإنهم كمجموعة، لم يستطيعوا أن يصبحوا قوة مؤثرة وأصبحوا فى أواخر القرن السابع عشر جزءاً من مستعمرة ماساتشوستس الأوسع. وميثاقهم المسمى بميثاق «ماى فلاور» معروف تماماً. وهذا الميثاق الدينى والاجتماعى يُشبه إلى حد كبير العهد القديم الذى ناقشناه سابقاً، فقد وقّع عليه المستعمرون وهم مازالوا على متن سفينة «ماى فلاور» وأصبح هذا الميثاق بمثابة التنظيم الدينى والاجتماعى للمستعمرة.

رود أيلاند والحرية الدينية

لقد وصل روچر ويليمز - وهو قس بيوريتانى - إلى بوسطن آتيًا من إنجلترا فى عام ١٦٣١، ونفى رسمياً من مستعمرة خليج ماساتشوستس فى عام ١٦٣٥. وفى يناير عام ١٦٣٦، صدر الأمر بإلقاء القبض على ويليمز وإعادته إلى إنجلترا، ومع ذلك استطاع الهروب من المستعمرة. وفى أواخر ذلك العام، اشترى ويليمز بعض الأراضى من السكان الأصليين لأمريكا، وأسس مدينة «پروڤيدنس».

لقد وصف جوستاد (١٩٩٠ : ٦٥-٦٦) ثلاثة أمور اختلف فيها ويليمز مع الزعماء البيوريتانيين وأدت إلى نفيه. أول هذه الأمور هو تأييد ويليمز لفصل الكنيسة عن الدولة من أجل تطهير الكنيسة بشكل أكبر. **ثانيًا**، أراد ويليمز الانفصال تمامًا عن كنيسة إنجلترا. **ثالثًا**، أعرب ويليمز عن قلقه إزاء قيام البيوريتانيين بالاستيلاء ببساطة على أراضى السكان الأصليين لأمريكا دون الاتفاق معهم أو تعويضهم عن الأرض. بل ذهب إلى أبعد من ذلك حينما قال: إن الملك شارلز الأول لا يحق له منح الأرض للبيوريتانيين لأنه لا يملكها أصلاً.

إن تجربتَى روچر ويليمز ورود أيلاند ترتبطان الآن بالتسامح الدينى. ومع ذلك، فإن ويليمز لم يبدأ دعوته على هذا النحو، فقد كانت آراؤه نتاج سعيه إلى تحقيق بيوريتانية أكثر تطهراً من تلك الموجودة بمستعمرة خليج ماساتشوستس، وقد فسر ميللر وچونسون (١٩٣٨ : ١٨٦) تطور ويليمز على هذا النحو:

«لقد تحول ويليمز من بيوريتانى أرثوذكسى، إلى مناصر للحرية الدينية، لأنه

اكتشف أن الحقيقة الروحانية هى حقيقة نادرة وسامية وعالية للغاية، وهى جمال لا يمكن تكبيله بكنيسة دنيوية أو مصلحة كهنوتية».

وفى رود أيلاند، قام روچر ويليمز بنشر آرائه الدينية والسياسية. **أولاً**، قام بشراء الأرض من السكان الأصليين لأمريكا بدلاً من الحصول ببساطة على صك ملكية من الحكومة البريطانية. **ثانيًا**، لم يكن هناك كنيسة رسمية فى رود أيلاند لأن الدور الذى كانت الحكومة تلعبه هو توفير النظام الاجتماعى، ولكن لم يكن لها أى رقابة على الحياة الدينية. **إنه روچر ويليمز ــ وليس توماس چيفرسون ــ هو أول من استخدم استعارة الحائط الفاصل بين الكنيسة والدولة، وكان هدفه حماية الكنيسة من فساد العالم (هاو ١٩٦٥).**

وعلى الرغم من قوة معتقداته الدينية، فقد دعا ويليمز إلى الحرية الدينية والفصل بين الكنيسة والدولة. **وكما أوضحنا فى المقدمة، فإن أحد حجج الفصل القانونى بين الكنيسة والدولة هو حماية الدين من تدخل الحكومة.** لقد شعر ويليمز أن جهود الحكومة لإكراه الناس على قبول معتقدات دينية معينة، سيؤدى فقط إلى النفاق. كما شعر أيضًا أن اضطهاد الناس بسبب معتقداتهم الدينية هو خطأ أخلاقى، فالدولة التى تحكمها الديمقراطية ويتوافر فيها نظام عام، لابد وأن ينعم فى مثلها الأفراد بحرية التمسك بمعتقداتهم الدينية.

وبسبب هذه الحرية الدينية فى رود أيلاند، أصبحت المستعمرة تتمتع بالتنوع فيما يتعلق بالمعتقدات الدينية والپروتستانتية. وقد ساعد ويليمز فى إقامة كنيسة معمدانية، وكان هو نفسه معمدانيًا لفترة ما. وبالإضافة إلى المعمدانيين، فقد كان هناك الصاحبيون (الكويكرز)، وفيما بعد الإنجليكانيون والأبرشيون. كانت هناك آراء پروتستانتية مختلفة، وفى نهاية الأمر، تواجد اليهود والكاثوليك أيضًا فى رود أيلاند.

التعددية الدينية فى مستعمرات الوسط الأمريكى

إن نمط نيو إنجلاند - الذى ناقشناه فيما يتعلق بماساتشوستس - قد طبق بدرجة كبيرة فى كل من مستعمرة نيوهامپشير وكونكتيكت، ولكن لم يطبق فى رود أيلاند. فى الجنوب كانت توجد مستعمرات كارولينا الشمالية والجنوبية، وچورچيا، وڤرچينيا، وفى الوسط نيويورك، ونيو چيرسى، وپنسلڤانيا، وديلاوير، وماريلاند. احتوت مستعمرات الوسط

على أكبر قدر من التنوع الديني الذى كان له ـ بلا شك ـ أثر بالغ على نمو مشاعر التسامح الدينى خلال القرن الثامن عشر. لقد أسس ويليم پن ـ وهو من الصاحبيين ـ مستعمرة پنسلڤانيا «كتجربة مقدسة». وكان يؤمن بأنه لابد أن يحصل الناس على الخلاص الروحانى بإرادتهم وليس عن طريق كنيسة رسمية، كما آمن بشدة بالتسامح الدينى، وأدخل عن عمد التنوع الدينى فى تطويره لپنسلڤانيا. ولم يكن هدف «پن» هو إنشاء مستعمرة تقتصر على الصاحبيين ـ بل على العكس ـ كان هدفه هو خلق جماعات دينية متنوعة داخل پنسلڤانيا، على الرغم من أنه عمل على فرض آراء الصاحبيين على كل المقيمين فى المستعمرة فيما يتعلق بالمعايير الأخلاقية. وقد عمل بنشاط على هداية الناس. فإلى جانب الصاحبيين، كان هناك المنونيت والأمش واللوثريون الألمان والمصلحون الألمان والمشيخيون الأسكتلنديون والأيرلنديون ومعمديو ولش والميثوديون الأفارقة الأحرار، والكاثوليك الأيرلنديون والربوبيون والإنجليكانيون وغيرهم (جوستاد، ١٩٩٠ : ٩١ـ٩٢؛ ميللر، ١٩٧٦ : ٤٩). ساعد التنوع الدينى على حماية الحرية الدينية، وما قد يندهش له البعض هو أن المستعمرة قد ازدهرت.

وقد ظهر التنوع الدينى فى كل من نيويورك ونيوچيرسى بالرغم من الجهود الرسمية المناهضة له. ففى البداية ـ على سبيل المثال ـ استوطنت نيويورك (وهى فى الأصل هولندا الجديدة) شركة غرب الهند الهولندية وأصبحت كنيسة الإصلاح الهولندية هى الكنيسة الرسمية. وكان الهولنديون متسامحين إلى حد ما وغير متشددين دينيًا، وكانت المنطقة بشكل أو بآخر تعج بأشخاص لهم آراء دينية متنوعة. وعندما حاول المدير العام (پيترستويڤسنت) ـ فيما بعد ـ أن يقلل من هذا التنوع (مثلاً باستبعاد اليهود من المستعمرة أو بمعاقبة الصاحبيين)، قامت شركة غرب الهند وأبناء قومه بتعنيفه. وفى عام ١٦٦٤ استولى البريطانيون على هولندا الجديدة، وفى ظل حكم الدوق يورك، أصبحت تسمى نيوريورك. ولفترة وجيزة كان هناك قدر أكبر من التسامح الدينى بسبب التعاطف الكاثوليكى للدوق، ولكن بعد أن أصبح الدوق هو الملك چيمس الثانى وتمت الإطاحة به فى الثورة المجيدة لعام ١٦٨٨، وأصبحت كنيسة إنجلترا فى النهاية هى الكنيسة الرسمية فى نيويورك. ومع ذلك، لم يستطع حكام نيويورك أن يحققوا الوحدة الدينية عن طريق إقامة الكنيسة الإنجليكانية. فالتنوع الدينى الذى أحبط جهود پيترستويڤسنت استمر أيضًا فى إحباط الجهود المبذولة لخلق كنيسة موحدة (جوستاد، ١٩٩٠ : ٨٥).

كان الهدف الأصلى من إقامة مستعمرة ماريلاند هو أن تصبح مأوى للكاثوليك، ولكنها لم تبق كذلك لفترة طويلة. لقد أسس سيسل كالڤرت (لورد بالتيمور) - وهو كاثوليكى - مستعمرة ماريلاند فى عام ١٦٣٤ وكان هدفه هو جذب كل من الكاثوليك والپروتستانت إليها. ومع ذلك؛ فسرعان ما فاق عدد الپروتستانت عدد الكاثوليك. **وفى عام ١٩٤٩ أقنع كالڤرت مجلس ماريلاند بإصدار قانون التسامح الذى يكفل الحرية الدينية لجميع الأشخاص الذين يعلنون إيمانهم بعيسى المسيح. وفى النهاية، سيطر الپروتستانت على ماريلاند واستبعدوا الكاثوليك من تقلد المناصب العامة. بالإضافة إلى ذلك، أصبحت ماريلاند بعد الثورة المجيدة لعام ١٦٨٨ إقليمًا ملكيًا، وأصبحت كنيسة إنجلترا فيما بعد هى الكنيسة الرسمية لها.**

مستعمرات الجنوب

فى عام ١٦٠٧ كانت أول مستعمرة بريطانية دائمة - فيما يعرف الآن بالولايات المتحدة - هى مستعمرة چيمس تاون بڤرچينيا. وقد أنشئت هذه المستعمرة لتحقيق الربح (الذى يُقَوِّى الإمبراطورية البريطانية) والانتشار لكنيسة إنجلترا. وقد كانت الكنيسة الإنجليكانية هى الكنيسة الرسمية، وكان الناس مطالبين عادة بالذهاب إلى الكنيسة والمساهمة فى دعمها. ومع ذلك، ظلت الكنيسة الإنجليكانية على الأقل خلال النصف الأول من القرن السابع عشر فى غاية الضعف. فلم تكن موارد الكنيسة كبيرة، وزيادة تكلفة الأرض كانت تعنى ضعف انتشار نفوذ الكنيسة. بالإضافة إلى ذلك، كانت هناك قلة من رجال الدين الإنجليكانيين لم يكونوا - فيما يبدو - مجدين فى عملهم ولم يعطوا نموذجًا طيبًا. فبصفة عامة؛ فإن رجال الدين هم الوحيدون الذين أمكن إقناعهم بترك إنجلترا والذهاب إلى ڤرچينيا، كانوا هؤلاء الذين يرغبون فى الهرب من مشاكلهم (مثل الديون) فى بلادهم القديمة (جوستاد، ١٩٩٠ : ٤٣). ولكن الوضع تحسن فى النصف الثانى من القرن، وأصبح التنظيم الإنجليكانى أقوى. وقد زاد التنوع الپروتستانتى فى ڤرچينيا بعد صدور قانون التسامح البريطانى فى ١٦٨٩. وفى القرن الثامن عشر بدأ المعمدانيون والمشيخيون والميثوديون فى التدفق على ڤرچينيا. وبسبب الاضطهاد الذى نجم عن ذلك، ساهمت ڤرچينيا فى ظهور رجال - مثل چيفرسون وماديسون - أيدوا بشدة الحرية الدينية.

وفى عام ١٦٦٣ وهب الملك شارلز الثانى لبعض مؤيديه الأرض التى سميت بعد ذلك كارولينا والتى قسمت إلى كارولينا الشمالية وكارولينا الجنوبية. وكان بناء المستوطنات فى تلك المنطقة بطيئًا للغاية. ويذكر جوستاد (١٩٩٠ : ٩٠) أنه بانتهاء القرن السابع عشر بلغ عدد سكان كارولينا نحو ثمانية آلاف، نصفهم كانوا من العبيد السود. وكان اهتمام ملاك كارولينا بالربح أكبر من اهتمامهم بالدين؛ لذا منحوا الحرية الدينية لكل من جاء للإقامة بالمنطقة. كانت سلطة الكنيسة ضعيفة للغاية فى المناطق الواسعة بكارولينا الأولى، حيث ندرت الإقامة وضعفت الحكومة (آلستروم، ١٩٧٢ : ١٩٦). فكانت الكنيسة الإنجليكانية هى أول كنيسة فى كارولينا الشمالية وكارولينا الجنوبية، ولكن باءت بالفشل الجهود التى بذلت لجعلها الكنيسة الرسمية. كان هناك تنوع دينى (پروتستانتى) كبير، كما كان هناك تنوع ثقافى جعل من الصعب على كنيسة ضعيفة أن تفرض التوحد الدينى.

لم تتأسس چورچيا - وهى آخر المستعمرات البريطانية التى أقيمت فيما يعرف الآن بالولايات المتحدة - حتى عام ١٧٣٧. وبينما كانت الكنيسة الإنجليكانية هى الكنيسة الرسمية، إلا إنها كانت ضعيفة. وعندما حدثت الثورة المجيدة، كان عدد سكان چورچيا صغيراً وكان السكان متنوعين ومبعثرين نسبيّاً.

* الصحوة الكبرى

سيطرت الإمبراطورية البريطانية فى نهاية القرن السابع عشر على جميع المستعمرات. وبينما دعم ذلك من الوضع الرسمى للكنيسة الإنجليكانية فى بعض المناطق، إلا أن قانون التسامح البريطانى لعام ١٦٨٩ (*) ساعد فى الحد من قوى التعصب الدينى. وفى القرن الثامن عشر، ظهرت قوتان مهمتان كان لكل منهما تأثير ضمنى قوى على الثورة الأمريكية والحرية الدينية. وسيتناول هذا الجزء الصحوة الكبرى بينما يتناول الجزء التالى العقلانية الدينية.

(*) ينص قانون التسامح البريطاني الصادر عام ١٦٨٩ على «حرية العبادة لكل الأديان إلا: الكاثوليك والموحدين». المصدر:
Introduction to : Comparative Government Michael Curtis "General Editor"
صفحة ٣٠ الطبعة الثانية - Harper Collins - الترقيم الدولي ISBN 0-06-041466-9.
وبالطبع لسنا في حاجة لتوضيح أن ذلك القانون، ينحصر تسامحه في طوائف البروتستانتية - الناشر.

سولومون ستودارد (١٦٤٣ ـ ١٧٢٩)
وجوناثان إدواردز (١٧٠٣ ـ ١٧٥٨)

كانت الصحوة الكبرى هى إحياء دينى للكالفينية والإنجيلية فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر. كانت حركة واسعة؛ بمعنى أنها حاولت أن تضم إلى الكنيسة أناسًا لم يكن يُسمح لهم بذلك بمقتضى المعايير البيوريتانية القديمة، ونجحت الحركة فى تحقيق ذلك. وتميزت هذه الحركة أيضًا بالوعظ الوجدانى المؤثر للغاية، فقد كانت الحركة تخاطب الوجدان أكثر من المنطق الدينى. وكانت الحركة الدينية الإنجيلية تنظر إلى الهداية إلى الرب على أنها عملية مفاجئة ومهمة تحدث بسرعة وتغير الشخص من خلال إعادة ميلاده دينيًا.

ويُعزَى كثير من الصحوة الكبرى فى بدايتها إلى الجهود السابقة لسولومون ستودارد، وهو قس أبرشية نورث هامتون بكونكتيكت (كووينج، ١٩٧١ : ٤١ ـ ٤٥). قام ستودارد أساسًا بتشجيع الناس على الذهاب إلى الأبرشية، وذلك بإلغاء التمييز بين من استطاعوا إثبات تلقيهم للنعمة الإلهية ومن لم يستطيعوا ذلك. فكانت الأبرشية تضم كلاً من هؤلاء الذين حققوا الخلاص وهؤلاء الذين ينشدونه. ولم يفرق ستودارد بين المجموعتين عند المشاركة فى القداس الخاص بتناول العشاء الربانى. وكان الهدف من هذا الأسلوب هو تشجيع الجميع عمليًا على الذهاب إلى الكنيسة ثم هدايتهم إلى الرب.

وكان أسلوب ستودارد فى هداية الناس أمرًا غير معتاد فى ذلك الوقت. ولم يختلف كثيرًا جوهر تعاليم ستودارد عن الأفكار البيوريتانية التقليدية، ولكن أسلوبه كان إنجيليًا تبشيريًا. وأسلوب ستودارد يكشفه قوله الذى غالبًا ما يُستشهد به:

«إن الكلمة هى المطرقة التى يجب أن نستخدمها لكسر قلوب الرجال المتحجرة» (كووينج، ١٩٧١ : ٤٣). ومن أجل هداية النفوس إلى الرب، استحضر ستودارد بمهارة وبشكل مؤثر مشاعر الخوف من اللعنة الإلهية من ناحية، وإمكانية دخول الجنة من ناحية أخرى. فقد أرهب ستودارد الناس أولاً (إن هذا ما سينزله الرب من عقاب على كل من لم يحقق الخلاص)، ثم يبشرهم بعد ذلك بالبشرى الطيبة (ها هى الطريقة التى يمكنكم بها تحقيق الخلاص).

وقد استأنف جزءًا من عمل استودارد حفيده الشهير چوناثان إدواردز المعروف بموعظته الشهيرة «الخطّاؤون بين يدى إله غاضب». بعد وفاة ستودارد خلفه إدواردز كواعظ فى نورث هامپتون. وعلى الرغم من أن إدواردز كان أقل تأثيرًا من استودارد، إلا أنه كان متميزًا فى استخدامه أسلوبًا مؤثرًا للغاية للتعبير عن الأفكار اللاهوتية المتقدمة بطريقة واضحة يسهل فهمها. وقد صنف البعض (مثل نول وآخرون ١٩٨٩) إدواردز كأهم عالم لاهوت فى فترة الصحوة الكبرى.

ويرى ريتشلى أن تأثير إدواردز الأساسى فى السياسية هو قيامه بربط آمال «العصر الألفى السعيد» - الناجمة عن الصحوة الكبرى - بالقومية الأمريكية التى كانت قد بدأت تنمو وعلى الرغم من أن إدواردز آمن بأن المجتمع الإنسانى مجتمع فاسد، إلا أنه آمن أيضًا بأنه من الممكن من خلال المجتمع المدنى أن تتحقق مملكة الرب على الأرض بشكل تدريجى. وآمن أنه بمرور الوقت من الممكن إحراز تقدم تجاه هذا الهدف. وكان الإيمان بالتقدم التدريجى تجاه مجتمع أفضل له أهمية كبيرة فى معتقدات المسيحيين الإنجيليين الأمريكيين فى القرن الثامن عشر، كما كان له أثر على الثقافة السياسية. وكما سنرى فى الفصل الرابع، فإن هذا الاعتقاد مازال موجودًا حتى الآن (مثل جهود المبشرين الإنجيليين البروتستانت فى مجال العمل الاجتماعى).

چورچ وايتفيلد (١٧١٤ - ١٧٧٠)

كان چورچ وايتفيلد من أعظم وعاظ الصحوة الكبرى وأوسعهم صيتًا فى جميع المستعمرات. لقد تجول وايتفيلد بين المستعمرات لإلقاء المواعظ فى الفترة ما بين ١٧٣٨ و ١٧٧٠. وقد لعب فى ذلك الوقت دورًا أساسيًا فى الإحياء الدينى لكل من الكالڤينية والإنجيلية. وكانت رسالته أيضًا أكثر رفقًا من تلك الأفكار المرعبة التى كان يقدمها بعض الكالڤينيين (كووينج، ١٩٧١ : ٦٠).

ومن الواضح أن وايتفيلد كان خطيبًا ساحرًا يأسر ألباب من يستمعون إليه. فصوته القوى كان يصل لآلاف الجماهير المحتشدة لسماعه. لقد أحصى بنيامين فرانكلين عدد الذين يصل إليهم صوت وايتفيلد فى المرة الواحدة بثلاثين ألفًا. وعلى الرغم من أن وايتفيلد لم يكن عالم لاهوت على النحو الذى كان عليه

جوناثان إدواردز، إلا أنه كان نموذجًا للوعاظ المهتمين بإيقاظ الشعور الديني، وقد حمل رسالة الإحياء الديني إلى الناس بكفاءة غير مسبوقة.

آثار الصحوة الكبرى

جسد إحياء وايتفيلد للشعور الديني ذروة الصحوة الكبرى، وقد شهد كثير من الناس بأن حركة الإحياء هذه كان لها آثار كبيرة في المستعمرات. يقول نول وآخرون (١٩٨٩ : ٥٢) إن الصحوة الكبرى كان لها آثار ثلاثة: لقد هدت كثيراً من المسيحيين الجدد، واستحثت كثيراً من الكنائس وجعلتها أكثر نشاطًا، وكان لها تأثير على الثقافة الاستعمارية (مثل الاهتمام بشكل أكبر بالتعليم من أجل الأغراض الدينية والعلمانية). ويرى تشيد ستر (١٩٨٨ : ٥٠ـ٥٢) أن التقوية البروتستانتية (أي تجسيد التجربة الشعورية الداخلية للسلطة الدينية) في الصحوة الكبرى قد أيدت توزيع السلطة السياسية بشكل ديمقراطي أكبر.

وقد استخدمت حركة القرن الثامن عشر التَّقويَّة Pietism - لتحفيز الثورة الأمريكية. وينتهي كووينج (١٩٧١ : ٢٢٤) إلى أن تعاظم العنصر الإنجيلي في سكان المستعمرات كان عاملاً حاسما في الثورة الأمريكية وفي تقنين الحرية الدينية. إننا نستطيع أن نستخلص عدة نقاط من حجج كل من كووينج (١٩٧١) وهيمرت (١٩٦٦) تشيد ستر (١٩٨٩) لتوضيح كيفية دعم الصحوة الكبرى في نهاية الأمر للثورة:

- أعطت الحركة التقويّة للناس إحساسًا بقوة دينية شخصية، وقد أدى هذا إلى الشعور بالقوة الفردية في سائر المجتمع، وساعد هذا على تدعيم مزيد من الممارسة السياسية الديمقراطية.
- كفاح الإنجيليين عند اصطدامهم بالمؤسسات الدينية التقليدية من أجل تحقيق الحرية الدينية، وهذا أدى بدوره إلى تأييد الحرية السياسية ودعم استقلال المستعمرات عن بريطانيا العظمى والكنيسة الإنجليكانية.
- هؤلاء الذين قبلوا حركة «العصر الألفي السعيد» ـ أي الاعتقاد في حدوث تقدم نحو تحقيق مملكة الرب على الأرض، ـ قد حرصوا على تحقيق ذلك بإقامة نظام اجتماعي أفضل.

وما من شك أن الحركة التَّقويّة قد أججت الكثير من الحماس الدينى والوجدانى للثورة الأمريكية، أما الفكر العقلانى فقد أججته حركة مختلفة هى الحركة العقلانية.

الدين العقلانى
التنوير الأوروبى فى المستعمرات

لقد ركز التنوير الأوروبى الذى بدأ أساسًا فى القرن السابع عشر على استخدام المنطق لاكتشاف وفهم القوانين التى تحكم الطبيعة والمجتمع. اشتملت هذه الحركة على مفكرين مختلفين؛ بدءًا من هؤلاء الذين كانت إنجازاتهم الأساسية فى مجال الطبيعة (مثل نيوتن) ووصولاً إلى هؤلاء الذين كانت إسهاماتهم الأساسية فى مجال الفلسفة (مثل لوك). ولتفهُّم جميع مظاهر الكون، سواء ما يتعلق بقوانين الحركة أو قوانين الرب، استخدم هذا الأسلوب المنطق لدراسة وتحليل وفهم تلك المظاهر. وتوقع العقلانيون أن يؤدى منهجهم إلى احراز تقدم بالنسبة لتحسين أوضاع البشر.

ومن الواضح أن الحركة العقلانية الأوروبية كان من الصعب أن يتبعها الشخص العادى الذى يعمل بالمستعمرات. فبالرغم من أن الخلفية البيوريتانية قدَّرت قيمة التعليم وطالبت الناس بتعلم القراءة، إلا أن الشخص العادى فى المستعمرات لم يكن يعرف أو يهتم بمعرفة أى شىء عن تيارات الفكر الثقافى فى أوروبا. ومع ذلك، فقد توافرت للأسر الميسورة الحال نسبيًا كل من الموارد والوقت اللازمين للمشاركة فى التنوير الأوروبى. ويعتبر كل من توماس چيفرسون وبنيامين فرانكلين مثلين رائعين لتطبيق المذهب العقلانى فى كل من عالم الطبيعة (عن طريق اختراعاتهما) والعالم الاجتماعى (عن طريق نظرياتهما السياسية).

ولقد كَوَّن العديد من الصفوة التى تبنت الآراء التنويرية رؤية غير تقليدية للدين، فالدين نفسه كان يجرى تحليله بطريقة عقلانية. وقد أدى هذا إلى ظهور مناهج دينية أطلق عليها «الدين العقلانى» أو «العقلانية الدينية».

دين التنوير

تلقى بعض رجال الدين فى المستعمرات تعليمهم فى كليات تعرضوا فيها لفلسفة التنوير، لذا رفض دينهم العقلانى المتحرر النظرة الكالڤينية التقليدية

القديمة التى تؤكد على فساد الطبيعة البشرية، وعلى القضاء والقدر، وضرورة التحويل. وعلى عكس ذلك، كان للدين العقلانى رؤية أكثر اعتدالاً للطبيعة البشرية والآمال البشرية، ولم يكن تركيزه على الحياة الأخرى، ولكن على ما يفعله المرء فى هذه الحياة الدنيا. مثلاً: ما الذى يتعين على المرء أن يفعله ليحيا حياة طيبة؟ كيف يعامل الناس بعضهم البعض؟ يقول آلستروم (١٩٧٢ : ٣٥٦ - ٣٥٨) إنه لم يكن هناك أفكار موحدة فى لاهوت التنوير، ولكن كان هناك أفكار معينة يشترك فيها الجميع على نطاق واسع. ويصف آلستروم سبع خصائص أساسية «للمسيحية المستنيرة». سوف نتعرض لها هنا بإيجاز.

١ - أكدت «المسيحية المستنيرة» دور البشر فى تخليص أنفسهم من الخطيئة كما رفضت فكرة القدرية.

٢ - أكدت على ضرورة بساطة المعتقدات المسيحية.

٣ - أكدت على ضرورة مساعدة الناس فى أن يحيوا حياة أخلاقية.

٤ - لم تعط اهتمامًا كبيرًا للأسرار المقدسة والكهنوتية إلا فيما يتعلق بالإرشادات الأخلاقية.

٥ - ركزت بشكل كبير على المنطق، وقللت من أهمية القيود التى تفرضها الظروف التاريخية على البشر.

٦ - أكدت فكرة تقدم الإنسان دينيًا وعلمانيًا.

٧ - نظرت إلى الرب على أنه سلطة غيبية تحكم الكون من خلال قوانين طبيعية وليس إلهًا له طبيعة مادية كطبيعة البشر.

الدين العقلانى والسياسة الثورية

كان من الطبيعى أن يلائم هذا الدينُ العقلانىُّ النظام السياسى الذى يعمل على توسيع السلطة السياسية لكى لا تكون قاصرة على قلة من الناس. إن كلاً من الدين العقلانى وفلسفة التنوير تواءما بشكل كبير مع الطرق الجديدة التى ظهرت لأداء الأعمال فى ظل رقابة البشر، **أولاً**: كان لابد لهم من الابتعاد عن الطرق القديمة المتبعة فى إنجاز الأعمال، وهذا ما قد تحقق بدرجة كبيرة فى الثورة الأمريكية.

ولكن القوة الدافعة للدين العقلانى لم تكن وحدها تكفى لتحقيق الثورة. لقد كان هناك توافق ما بين الدين العقلانى ودين التَّقَويَّة والإنجيلية، مثلاً - فيما يتعلق بالإيمان بإحراز تقدم تجاه تحقيق بعض الأمورَ المثالية على الأرض - وحدت تلك المذاهب قواتها مؤقتًا من أجل الثورة (ميد، ١٩٧٨).

لم تحقق الثورة وحدها أى شىء، ولكن هذه المهمة تحققت فيما بعد عندما أصبح الدستور سارى المفعول. وتغير الدستور بمرور الوقت، ولكن مازال هناك اهتمامٌ بالغٌ بالمعنى الذى ارتبط به فى بدايته. لذا سيتناول الفصل التالى أهداف المزارعين، (أى المؤسسين الأوائل). فى هذه الدراسة سنلقى مزيدًا من الضوء على تأثير الدين العقلانى على هؤلاء الذين صاغوا الهيكل المبدئى لحكومة الولايات المتحدة.

*** الملخص والنتائج**

لعب الدين دورًا مهمًا فى التطور الاستعمارى لهذه البلاد، وقد استمرت آثار هذا الدور فى التأثير على الروابط الدينية والسياسية فى الولايات المتحدة. ارتبطت الدوافع الدينية بالدوافع الاقتصادية فى إقامة الكثير من المستعمرات الأولى، سيطر الفكر البيوريتانى على شكل الدين فى المستعمرات الأولى فبعض مظاهر الفكر البيوريتانى (مثل فكرة العهد ورؤية الطبيعة البشرية) وجدت طريقها إلى الثقافة السياسية الأمريكية. حينما خبت سيادة المذهب البيوريتانى الذى جنح نسبيًا إلى التطهر، ظهرت حركتان دينيتان أخريان هما: الصحوة الكبرى والدين العقلانى. وحدت الحركتان - بشكل مؤقت - قوتيهما لدعم الثورة الأمريكية، وبالتالى أثَّرتا بطرق مختلفة على التطور السياسى الأمريكى. وسننتقل الآن لندرس عن كثب الأهداف الدينية والسياسية لمؤسسى الولايات المتحدة الأوائل.

References

Ahlstrom, Sydney E. 1972. *A Religious History of the American People.* New Haven: Yale University Press.

Chidester, David. 1988. *Patterns of Power: Religion and Politics in American Culture.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Cowing, Cedric B. 1971. *The Great Awakening and the American Revolution: Colonial Thought in the 18th Century.* Chicago: Rand McNally.

Finke, Roger, and Rodney Stark. 1992. *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy.* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Fowler, Robert Booth. 1985. *Religion and Politics in America.* Metuchen, New Jersey: American Theological Library Association.

Gaustad, Edwin Scott. 1990. *A Religious History of America.* San Francisco: Harper and Row.

Heimert, Alan. 1966. *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Howe, Mark DeWolfe. 1965. *The Garden and the Wilderness: Religion and Government in American Constitutional History.* Chicago: University of Chicago Press.

Mead, Sidney E. 1978. "American Protestantism During the Revolutionary Epoch." Pp. 162–180 in John M. Mulder and John F. Wilson (Eds.), *Religion in American History: Interpretive Essays.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Miller, Glenn T. 1976. *Religious Liberty in America: History and Prospects.* Philadelphia: Westminster Press.

Miller, Perry, and Thomas H. Johnson (Eds.). 1938. *The Puritans.* New York: American Book Company.

Miller, Robert. 1989. "Religious Conscience in Colonial New England." Pp. 9–24 in James E. Wood, Jr. (Ed.), *Readings on Church and State.* Waco, Texas: J.M. Dawson Institute of Church-State Studies.

Noll, Mark A., Nathan O. Hatch, and George M. Marsden. 1989. *The Search for Christian America.* Colorado Springs: Helmers & Howard.

Reichley, A. James. 1985. *Religion in American Public Life.* Washington, D.C.: Brookings Institution.

Ward, Nathaniel. 1647. "The Simple Cobbler of Aggawam." Reprinted in pp. 95–108 of Perry Miller (Ed.), *The American Puritans: Their Prose and Poetry.* Garden City, New York: Doubleday, 1956.

Wilson, John F. 1990. "Religion, Government, and Power in the New American Nation." Pp. 77–91 in Mark A. Noll (Ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s.* New York: Oxford University Press.

الفصل الثانى

الدين والسياسة
أهداف المؤسسين الأوائل

*** الدين وتأسيس الولايات المتحدة: وجهتا نظر**

- كان المؤسسون الأوائل للولايات المتحدة مسيحيين، هدفوا إلى تأسيس حكومة تؤيد وتشجع المسيحية دون تعصب.

- لم يكن مؤسسو الولايات المتحدة مسيحيين، وكان هدفهم إقامة حكومة علمانية يفصلها حائط عن المؤسسات الدينية.

*** نظرة عامة**

أى الرؤيتين المذكورتين أعلاه تعتقد أنها تعكس بدقة حقيقة ما حدث أثناء تأسيس الولايات المتحدة؟

تمت مناقشة كلتا الرؤيتين بحماس شديد من حين إلى آخر عبر التاريخ الأمريكى. فمثلا خلال فترة التاريخ الحديث نسبيًا، اعتقد بعض أعضاء ما يطلق عليه (بشكل عام) اليمين المسيحى الجديد أن الولايات المتحدة تأسست كأمة مسيحية وبالتحديد بروتستانتية، وأننا ظللنا بعيدًا عن جذورنا ويجب أن نعود إلى تلك الجذور.

وعلى الجانب الآخر، يؤيد عدد من الأفراد والجماعات وجهة النظر الثانية، وهى أن المؤسسين الأوائل هدفوا إلى إقامة حكومة علمانية تنأى بنفسها بعيدًا عن الدين. وتنعكس وجهة النظر الثانية فى بعض القرارات المهمة للمحكمة العليا خلال هذا القرن. إلا أن المحكمة العليا لم تكن ثابتة - بشكل تام - على المبدأ فى تبنيها وجهة نظر معينة فى هذا الشأن، كما سنرى فى الفصلين الخامس والسادس.

أى الرؤيتين هى الصحيحة؟ يتناول هذا الفصل بالبحث المؤسسين الأوائل والظروف التى أحاطت بتأسيس الولايات المتحدة. سنوضح أنه لا يمكن حل إشكالية أهداف المؤسسين الأوائل ببساطة. **فكل من وجهتى النظر المتصارعتين والمعروضتين فى بداية هذا الفصل صحيحة إلى حد ما، وكلتاهما مخطئة أيضا إلى حد ما.** وسوف نعرض منظوراً بشأن هذه القضية، إلا أنه لا يوجد منظور واحد يتفق عليه سائر العلماء. فهناك من التعقيد والغموض حول حقيقة تأسيس الولايات المتحدة ما يكفى لجعل مختلف العلماء فى سعيهم الحثيث لوصف أهداف المؤسسين الأوائل بصدق، يتوصلون إلى نتائج مختلفة. فيتبنى على سبيل المثال (كوب ١٩٧٠ و مالين ١٩٧٨) وجهة النظر الأولى ويريان أن المؤسسين الأوائل قد أيدوا المسيحية وهدفوا إلى منع تمييز دين على بقية الأديان. على الجانب الآخر، يتبنى سوملى (١٩٧٨ : ١٧) وجهة النظر الأخرى حين يقول «إن دستور الولايات المتحدة ينص على إقامة حكومة علمانية تماماً».

وفى نفس الوقت يحذر ليفى (١٩٩٥) ـ الذى يتعاطف مع وجهة النظر القائلة بالفصل ـ من أن الدليل التاريخى غير كاف للتأكد تماماً من أهداف المؤسسين الأوائل (المعروفين أيضاً بالمزارعين).

يختص هذا الفصل بالفترة من عشية الثورة الأمريكية، إلى ما بعد تطبيق الدستور بسنوات قليلة. وقد وقع اختيارنا على هذه الفترة لإبراز إشكالية دور الكنيسة الرسمية قبيل إعلان الاستقلال، حين كان لمعظم المستعمرات بعض القوانين الخاصة بالمؤسسات الدينية، حتى سنوات ما بعد تطبيق الدستور حيث اتجهت معظم الولايات بشكل منفرد إلى سحب التأييد والاعتراف بالكنيسة. ونسوق هنا بعض الأسئلة التى يناقشها هذا الفصل:

- ما الذى أدى إلى قيام الثورة الأمريكية؟ وما هى الظروف الدينية التى ساهمت فى قيامها؟
- ما الذى دعا جماعتين دينيتين مختلفتين تماماً ـ وهما التُّقاة والعقلانيون الدينيون ـ إلى تشكيل ائتلاف للقيام بالثورة الأمريكية؟
- ما هو موقع الدين فى إعلان الاستقلال؟
- ما هى رؤى المؤسسين الأوائل تجاه الدين والمزج الصحيح بين الدين والسياسة؟

- كيف كانت العلاقة بين الكنيسة والدولة فى المستعمرات عشية الثورة؟
- كيف قاد كل من چيمس ماديسون وتوماس چيفرسون جهود سحب الاعتراف بالكنيسة الرسمية والدعوة إلى الحريات الدينية فى ڤرچينيا؟
- ما الذى نص عليه دستور الولايات المتحدة الأصلى - قبل التعديلات - بشأن الدين؟ ولماذا لم ينص على الكثير؟
- ما الذى ينص عليه التعديل الأول للدستور بشأن الدين؟

❋ عهد الثورة

نظرة عامة على الأحداث

خلال السنوات السابقة للثورة الأمريكية، أسهمت عدة عوامل سياسية واقتصادية ودينية مختلفة فى إحداث التوتر بين بريطانيا العظمى والثلاث عشرة مستعمرة بأمريكا الشمالية، وهى التى تمردت فى نهاية الأمر وأعلنت الاستقلال. وترجع التوترات السياسية جزئيّا إلى الشعور المتزايد فى المستعمرات بقدرتهم على حكم أنفسهم وعدم حاجتهم للمزايا أو القيود من جانب حكومة لا سلطة لهم فيها. كما تولدت التوترات السياسية والاقتصادية من جراء جهود الإمبراطورية البريطانية لتعويض بعض خسائرها الاقتصادية عن طريق فرض الضرائب على المستعمرات. فقد كان حجم دين الحكومة البريطانية مذهلا، ومعظمه كان نتيجة لتكلفة الدفاع عن مستعمراتها، وعلى وجه الخصوص تكاليف الحرب الهندية والفرنسية التى انتهت فى عام ١٧٦٣. وبهدف تحويل المزيد من تكلفة الحفاظ على الإمبراطورية إلى المستعمرات، قامت الحكومة البريطانية بسن ضريبة السكر فى ١٧٦٤ وضريبة الطابع البريدى (الدمغة) فى ١٧٦٥ وضريبة الشاى فى ١٧٧٣. وعارض الكثير من المستعمرين هذه الضرائب بشدة، لدوافع سياسية واقتصادية، وأدى هذا إلى ميلاد الشعار القائل «لا ضريبة بلا تمثيل».

وتداخلت الدوافع الدينية مع مثل هذه القضايا السياسية والاقتصادية كقضايا الضرائب. ومع ذلك، أدى عاملان محددان لهما علاقة مباشرة بالمؤسسات الدينية إلى التوتر بين المستعمرين وبريطانيا. أولاً: خوف بعض المستعمرين من قيام بريطانيا

بتعيين أسقفًا أنجليكيّا للمستعمرات. ومما يذكر أن كنيسة إنجلترا (الكنيسة الأنجليكية) كانت هى الكنيسة الرسمية المعترف بها فى إنجلترا. وأراد بعض المستعمرين الأنجليكيين أن تعين بريطانيا أسقفًا إنجليكيّا للمستعمرات. ومع ذلك كان هناك أناس كثيرون - بما فيهم العديد من الإنجليكيين - يخشون مثل هذا التحكم الخارجى فى المؤسسات الدينية. ثانيًا: تسبب قانون كويبك عام ١٧٧٤ فى حدوث ضجة بين العديد من المستعمرين، فبعد كسبهم كويبك من الفرنسيين نتيجة للحرب الهندية والفرنسية، توصل البريطانيون إلى اتفاق مع سكان كويبك الكاثوليك الفرنسيين. منح هذا الاتفاق درجة من الاستقلال للكاثوليك (مثل جمع الضرائب من أجل المدارس) كما منحهم نفس الوضع الذى يتمتع به الكاثوليك فى البلاد الكاثوليكية فى أوروبا. ورأى العديد من المستعمرين البريطانيين هذا كتأسيس لدين معاد فى المنطقة، وهى سابقة قد تتسبب فى حدوث المشاكل للمستعمرات. لقد كان العديد من المستعمرين البروتستانت على عداء شديد للكاثوليكية، كما كان هناك العديد من المعارضين لوجود دين رسمى، وعلى الأخص كنيسة كاثوليكية رسمية.

ونتيجة للقضايا السياسية والاقتصادية والدينية، بدأت فترة من المقاومة من جانب المستعمرين ضد الحكومة البريطانية. فمثلا اتخذت هذه المقاومة شكل تحدى قوانين الضرائب البريطانية، وكذلك التحرش بجباة الضرائب. وفى مواجهة ذلك، صعّدت الحكومة البريطانية من استخدام القوة لفرض القوانين وجمع الضرائب. وأدى هذا التصعيد إلى مقاومة متزايدة من جانب المستعمرين وتقبلاً متزايدًا لفكرة إعلان الاستقلال عن الإمبراطورية البريطانية.

وغيرت عملية إعلان الاستقلال السياسى عن بريطانيا من العلاقات بين الدولة والكنيسة فى المستعمرات. ففى المقام الأول انتقل اهتمام الخطب السياسية والدينية من الحديث عن استقلال الفرد إلى الحديث عن العلاقات السليمة بين الأفراد والمؤسسات الدينية والمؤسسات السياسية. وقد تحولت المستعمرات إلى ولايات مستقلة بإعلانها الاستقلال عن بريطانيا، وأثارت هذه العملية عدة تساؤلات. وحيث إن كلاً من هذه الولايات الجديدة قد وضعت دستوراً خاصا بها، أصبحت إشكالية العلاقات بين الكنيسة والدولة مثار جدل دائم، وعشية الثورة الأمريكية، كان لمعظم المستعمرات بعض القوانين الخاصة بالكنيسة الرسمية (أو كنائس رسمية متعددة)

وغالبًا ما أدرجت هذه القوانين فى دساتير الولايات الجديدة. ومع ذلك ألغيت معظم هذه القوانين الخاصة بالكنيسة الرسمية بحلول نهاية القرن.

وبعد إعلان الاستقلال، شكلت الولايات اتحادًا كونفدراليًا مفككًا بموجب قوانين الاتحاد الكونفدرالى. وبعد انتهاء الحرب، استمرت هذه الحكومة فى العمل. ومع ذلك كان هناك فى الولايات بعض القادة الذين أرادوا حكومة فيدرالية أقوى لأسباب عدة، منها - على سبيل المثال - دفع عجلة التنمية الاقتصادية، وتشكيل جبهة قوية فى العلاقات الدولية. وضع هؤلاء الزعماء دستورًا جديدًا بحنكة سياسية عظيمة. وكان لوضع الدستور الأصلى وميثاق الحقوق آثار على العلاقات بين الأفراد والكنيسة والدولة، وقتئذ وفيما بعد. وقد تأثرت هذه العلاقات بسبب إقامة كيان سياسى أكبر ذى تنوع دينى أكبر وأشمل من الموجود فى الولايات المنفردة.

*** العقلانيون والتقاة فى الائتلاف الثورى**

لم تنبع الثورة الأمريكية من وجهة نظر سياسية أو دينية واحدة فقط، فقد تنوعت وتصارعت وجهات نظر من قاموا بها. وفى كل تجمع دينى تقريبًا أيد البعض الثورة بينما لم يؤيدها البعض الآخر. ومع ذلك تشكل ائتلاف غير رسمى استطاع الاتفاق بشأن الاستقلال عن بريطانيا، وكذلك تحقيق درجه كبيرة من الاستقلال للفرد. وقد ناقش الفصل السابق مكونين رئيسيين لهذا الائتلاف، ألا وهما: المسيحيون الإنجيليون التقاة، والعقلانيون الدينيون. وسنذكر بعض النقاط الأساسية الخاصة بهاتين الجماعتين، ثم نتوسع لنناقش الربوبيين كجماعة فرعية للعقلانيين الدينيين.

التقـــاة

أكد التقاة الإنجيليون الذين انبثقوا من الصحوة الكبرى على دور الفرد فى تحقيق الخلاص. وأعطى هذا التأكيد للناس شعورًا بالقوة الشخصية فى الأمور الدينية والتى يمكن أن تنتقل لأدوارهم فى المجتمع. وفى صدامهم مع المؤسسات الدينية التقليدية، عمل التقاة على تحقيق الحرية الدينية. وأدى هذا التأييد للحرية الدينية على دعمهم مفهومًا أوسع للحرية الدينية حينئذ، مما أدى إلى مؤازرة الاستقلال

عن بريطانيا. ونظر العديد من التقاة إلى مجتمع المستعمرات كنظرهم للعصر الألفى السعيد، أى أن الانفصال عن بريطانيا هو خطوة نحو خلق نظام اجتماعى أفضل، يمكن من خلاله التقدم تدريجيًا فى تحقيق مملكة الرب على الأرض.

العقلانيون الدينيون

نبعت العقلانية الدينية من التنوير الأوروبى، وسنشرح هنا بإيجاز عدة سمات للمسيحية المستنيرة كما تناولها آلستروم (١٩٧٢ : ٣٥٦-٣٥٨). أكدت العقلانية الدينية بشكل قوى على استخدام العقل فى الدين والأمور الأخرى على السواء. فيمكن للناس أن يحرزوا التقدم دينيًا وعلمانيًا من خلال استخدام العقل. ومن أجل استخدام العقل فى الدين، يجب تبسيط المذاهب الدينية ونبذ نظريات اللاهوت غير الضرورية. كما أكدت العقلانية الدينية على ضرورة أن يحيا الناس حياة أخلاقية. وبمقتضى هذه الخطوط، رفضت فكرة القدرية، فحياة ومصائر الناس لا يحددها الرب مسبقًا، وينظر إلى الرب كقوة غيبية تحكم الكون أكثر من كونه إلهًا له طبيعة مادية مثل البشر.

الربوبية

لم يشترك كل العقلانيين الدينيين فى نفس الرؤية، فيناقش ميللر (١٩٧٦ : ٥٨-٥٩) ثلاثة ردود أفعال للتنوير الأوروبى. يأتى رد الفعل الأول من المحافظين والإنجيليين الذين يؤكدون على الإيمان المنزل أكثر من العقل، وكان هؤلاء الأقل استجابة لأفكار التنوير الأوروبى. أما رد الفعل الثانى والثالث طبقًا لميللر - فيمثلان ضربين من العقلانية الدينية، ألا وهما: الليبراليون والربوبيون. وفى هذا السياق، يكون الليبراليون الدينيون هم العقلانيون الدينيون الذين حاولوا الوصول إلى مُواءَمَة المعتقدات المسيحية التقليدية مع الأفكار التنويرية. ومن ناحية أخرى، كان هناك الربوبيون الذين حاولوا بدرجات متفاوتة الإبقاء على أى شىء من المسيحية التقليدية أو من أى دين آخر.

وعلى الرغم من عدم اجتذاب الربوبية أعدادًا كبيرة من الناس، إلا أن بعض من جذبتهم كانوا بين أهم المؤسسين الأوائل، مثل چيفرسون وماديسون وفرانكلين.

وعلى الرغم من عدم إيمان جميع الربوبيين بنفس المعتقدات، سنسوق هنا بعض الأفكار الأساسية المرتبطة بالربوبية بشكل عام:

- يؤمن الربوبيون بمعبود (إله) هو خالق الكون.
- يطلق على هذا المعبود أحيانًا الرب، ولكن فى كثير من الأحوال يشار إليه بألفاظ مثل «الخالق» أو «رب الطبيعة» أو «حاكم الكون» أو «مبدع الوجود» أو «الفنان العظيم» أو «المشرع العظيم».
- تتجاوز طبيعة هذا المعبود قدرة البشر على الإدراك.
- لا يتدخل هذا المعبود فى شئون البشر.
- يحكم هذا المعبود من خلال قوانين الطبيعة، وليس بالتدخل الذاتى. فيصف ألبانيز (١٩٧٦ : ١١٨) هذه العملية قائلاً: «الرب الخالق أدار عجلات آلة الطبيعة العظيمة التى عملت طبقًا لقوانين مفروضة ومتوقعة».
- يمكن اكتشاف قوانين الطبيعة التى يحكم بها هذا المعبود من خلال العقل.
- يجب على البشر استخدام العقل والموهبة لتحسين قدر البشرية.

تمنح مثل هذه الرؤية الدينية الفرد قدرًا كبيرًا من الحرية والالتزام، ويعبر ألبانيز (١٩٧٦ : ١١٤) بمهارة عن هذه الرؤية الربوبية لتحرر البشرية من المعبود حين يقول «الحاكم الأعظم يحكم فى حدود» فيترك البشر أحرارًا فى تشكيل مصائرهم.

وفى أغلب الأحوال لم يعلن المؤسسون الأوائل من الربوبيين آراءهم باستثناء توماس پين. واحتفظ رجال مثل چيفرسون وفرانكلين بآرائهم الدينية لأنفسهم، وكانوا ظاهريًا مُمْتَثلين لأعراف الكنيسة (ميد ١٩٧٨ و ميللر ١٩٧٦). وبسبب طبيعة وجهة نظرهم غير التقليدية، لم يثيروا ضجة لتفادى أية معارك غير ضرورية مع أصحاب الآراء الدينية الأكثر تشددًا ولتجنب أى هجوم ضدهم. وقد تعرض چيفرسون عندما رشح نفسه للرئاسة فى سنة ١٨٠٠ لهجوم بسبب وجهات نظره الدينية، إلا أنه لم يستجب لتلك الهجمات.

أساس الائتلاف

يتفق علماء كثيرون مثل (ميللر ١٩٧٦ وميد ١٩٧٨ وألبانيز ١٩٧٦ وتشيد ستر ١٩٨٨) بشكل أساسى حول العامل الرئيسى المؤدى للتحالف المؤقت بين العديد من العقلانيين الدينيين (بما فيهم الربوبيون) وكثير من الإنجيليين والتقاة المسيحيين. ألا وهو التركيز على استقلال الفرد فى كل من الأمور المدنية والدينية. ويشير ميللر (١٩٧٦ : ٥٧) إلى أن الناس وقت الثورة كانوا قد بدأوا التفكير فى أنفسهم ككيانات مستقلة لاتحتاج للتوجيه من الكنيسة أو الدولة: «أليس من الأفضل منح الناس الثقة لتحقيق أهدافهم واختياردينهم وإدارة اقتصادهم وحكم أنفسهم؟». واستمر الائتلاف بين العقلانية و التقوية لفترة طويلة كانت كافية لإحداث درجة كبيرة من الحرية الدينية والفصل بين الكنيسة والدولة. ويقول ميد (١٩٧٦ : ١٦٥) إنه فقط بعد هذا الإنجاز «اكتشفت التقوية تنافرها مع العقلانية وانفصلت عنها، وعادت مرة أخرى إلى الأرثوذكسية التقليدية».

الثورة ترتدى عباءة الدين

استغل القادة الوطنيون الجاذبية الدينية لإعطاء الثورة الهوية الدينية (ريتشلى ١٩٨٥ وألبانيز ١٩٧٦ وتشيد ستر ١٩٨٨). وعادة ما غُلفَتْ مبررات الحرب بالأسباب والتصورات الدينية. ومرة أخرى، قياسًا على الوصف الإنجيلى لهروب اليهود من مصر باحثين عن الأرض الجديدة التى وعدهم الرب بها، أصبحت الأمة الجديدة هى إسرائيل الجديدة وأصبحت بريطانيا هى مصر الجديدة. وقدم الجانب التقوى للائتلاف الثورى الحماس الدينى، بينما قدم الجانب العقلانى أساسًا منطقيا فكريًا. إلا أن طرفى الائتلاف صاغا الجهد الثورى فى لغة دينية.

وكانت البيئة الثقافية فى ذلك الوقت مشبعة بالتقوى التى ترجع إلى الصحوة الكبرى وعقلانية التنوير. فقد تكلم التقاة عن ما يطلق عليه ألبانيز (١٩٧٦) «إله التاريخ» أو «يهوه» أما العقلانيون فتكلموا عن «رب الطبيعة». ومع وجود الهدف المشترك للائتلاف الثورى وتشبع البيئة بالتقوية و العقلانية، يحدث أحيانا عدم وضوح رؤية فيما يتعلق بالآلهة.

ويذكر ألبانيز (١٩٧٦ : ١٣٩) أنه خلال العهد الثورى: «اعترف الزعماء والأتباع برب الطبيعة، بينما وَقَّر العديد من الزعماء وأغلبية الأشياع «يهوه» بقوة أيضًا. ويشير ألبانيز إلى أن الناس وقتئذ غالبا ما انتقلوا بارتياح بين إله الطبيعة وإله التاريخ، وأحيانا لم يدركوا أى فرق بينهما. فقد اندمجت هوية كل منهما فى شكل إلهين فى واحد فى معظم فكر وحديث ذلك الوقت. وهذه نقطة مهمة يجب وضعها فى الاعتبار عند محاولة تفسير الدوافع الدينية للزعماء آنذاك. فمثلا يمكن أحيانًا لعقلانى مثل چيفرسون أن يستخدم لغة المسيحية التقليدية، ويمكن أيضا لتقوى استخدام «إله الطبيعة» على سبيل المجاز.

إعلان الاستقلال

أى الإلهين (إله التاريخ أم إله الطبيعة) هو المذكور فى إعلان الاستقلال؟ تذكر الوثيقة الآلهة المعبودة فى أربعة مواقع بأربعة تعبيرات مختلفة، منها إله الطبيعة والخالق والقاضى الأعظم للعالم والعناية الإلهية. وعلى وجه العموم، تبدو هذه الأوصاف مختصة بإله الطبيعة أكثر من إله التاريخ، وأول من استخدمها توماس چيفرسون الذى كان يتبع المعسكر العقلانى. ومن الناحية الأخرى، استخدمت المصطلحات الدينية بطريقة تستحوذ على تصديق المسيحيين التقليديين.

ما هى فحوى إعلان الاستقلال؟ يمكن استعراض الإعلان فى خمسة أقسام كما يلى:

- تنص الفقرة الأولى على أن ممثلى الولايات المتحدة الأمريكية يعلنون الاستقلال عن بريطانيا، وستتضمن هذه الوثيقة أسباب الانفصال.
- تقدم الفقرة الثانية النظرية السياسية المبررة لحق المستعمرات فى إعلان استقلالها.
- تقدم الفقرات العشرون التى تلت، قائمة مظالم محددة ضد ملك بريطانيا العظمى.
- تشير الفقرتان التاليتان إلى تكرار طلب المستعمرات رفع المظالم، ولم تكن ردود الفعل على تلك الطلبات سوى ظلمًا أكثر.
- تعلن الفقرة الأخيرة استقلال المستعمرات عن بريطانيا، كما تعلن أن كل مستعمرة أصبحت الآن ولاية مستقلة لها كل حقوق وسلطات الولايات المستقلة.

النظرية السياسية فى الفقرة الثانية على جانب كبير من الأهمية، لأنها - بالرغم من عدم ذكرها فى الدستور فيما بعد - أصبحت تشكل الفكر شبه الرسمى لحكومة الولايات المتحدة. وهناك الكثيرون ممن ينظرون إلى الأفكار المذكورة فى الإعلان كما لو كانت رسمية أو ربما مقدسة. وشكلت هذه الأفكار المبرر لقيام الحكومة الليبرالية، ألا وهى حكومة يُمْنَح الأفراد من خلالها حرية كبيرة. وقد استعار توماس چيفرسون الكثير من چون لوك حينما كتب هذا الملخص المختصر لنظريته السياسية، وفى نفس الوقت نستطيع رؤية التأثير المحتمل للاهوت العهد الذى أصبح أساس العقد الاجتماعى للحكومة. ولنستعرض بإيجاز أسس هذه النظرية.

- كل الرجال خلقوا متساوين.
- وهب الخالق للرجال حقوقًا معينة ثابتة، من بينها حق الحياة والحرية والسعى إلى السعادة.
- وُجِدَت الحكومات لضمان هذه الحقوق.
- تستمد الحكومات سلطاتها من قبول المحكومين لها.
- إذا لم تضمن الحكومة حقوق الرجال، يحق للناس تغييرها أو إلغاؤها وتأسيس حكومة جديدة.

ويجب ملاحظة أن نظرية چيفرسون السياسية (وچون لوك) كانت ذات توجه لجنس الرجل، فلم ينطبق مصطلح «رجال» فى إعلان الاستقلال أو الدستور على كل من الرجال والنساء. وعبارة «كل الرجال» لم تعن كل الناس. ففى ذلك الوقت، كان حوالى ثلث تعداد مستعمرات الجنوب من العبيد، وفى ڤرچينيا وهى ولاية چيفرسون - كان ٣٩ ٪ من التعداد حسب أول إحصاء فى عام ١٧٩٠ من العبيد، وحتى چيفرسون نفسه كان يمتلك عبيدًا. وعلى الرغم من الحديث الشائع، فقد قصد چيفرسون فى حقيقة الأمر كل الرجال البيض الذين كان لهم أملاك كافية كى تكون لهم الموارد والوقت لتنمية مقدرتهم على التفكير. وانعكست وجهة النظر هذه على متطلبات التصويت فى معظم الولايات. فالرجال البيض من ذوى الأملاك هم فقط الذين يستطيعون الإدلاء بأصواتهم.

ومن ثَمّ فالنظرية الليبرالية، وهى أساس إعلان الاستقلال كانت جمهورية أكثر منها ديمقراطية. ففى الجمهورية تكون المشاركة السياسية أوسع منها فى الأرستقراطية أو الملكية، ولكن لا يمكن لكل مواطن المشاركة. ومع مرور الوقت، ألغيت القيود الأصلية على المشاركة السياسية، وبهذا ارتقت الولايات المتحدة من جمهورية (تقوم على التمثيل) إلى ديمقراطية (تقوم على التمثيل) يحق فيها بشكل أساسى لكل مواطن راشد المشاركة فى السياسة.

*** المؤسسون الأوائل**

يقدم هذا الجزء نبذة موجزة لحياة بعض الزعماء المهمين المشتركين فى إعلان الاستقلال والدستور. وبدراسة رؤى بعض أعظم الزعماء لهذا الوقت، نستطيع أن نفهم تمامًا أهداف المؤسسين الأوائل فيما يختص بالعلاقات السليمة بين الأفراد والدولة والمؤسسات الدينية. إلا أن هناك مفتاحًا مهمّا يجب ذكره، ألا وهو أن المؤسسين كانوا منخرطين فى السياسة، وهى تتطلب حلولاً وسطًا. بينما هناك ما يكفى من الأسباب للاعتقاد بأن المؤسسين كانوا أصحاب مبادئ سامية، ولكنهم كانوا أيضًا توجههم الأهداف وعمليين للغاية. ومن أجل تحقيق أهدافهم، فقد قاموا أحيانًا بتطويع مبادئهم وأخفوا وجهة نظرهم الحقيقية بخصوص بعض الأمور، أو تخلوا تمامًا عن أحد المبادئ لتحقيق مبدإ آخر أكثر أهمية. وباختصار، لقد كان مؤسسونا الأوائل سياسيين بارعين، وربما كانت الولايات المتحدة قد تعرضت لمصير مختلف تمامًا لولا هؤلاء المؤسسين.

توماس چيفرسون (١٧٤٣ـ١٨٢٦)

باعتباره ابنًا لأحد مزارعى ڤرچينيا الأغنياء، توافر لچيفرسون الوقت والموارد لينمى تعليمه بسعة وعمق، وكان على دراية تامة بتيارات التنوير فى أوروپا وتأثر بها. ويشير (كوزينز ١٩٥٨ : ١١٤) إلى أن مكتبة چيفرسون زخرت بكتب فى الفن والعمارة والموسيقى والتاريخ والعلوم والشعر والأدب والدين والفلسفة. وإلى جانب اهتماماته الأخرى، اهتم چيفرسون اهتمامًا شديدًا بسياسة الدولة

والسياسة القومية، وكذلك بمسألة العلاقة السليمة بين الكنيسة والدولة. وتنص الكتابات المحفورة على ضريح چيفرسون بأنه «واضع إعلان الاستقلال، وقانون ڤرچينيا للحرية الدينية، وأبو جامعة ڤرچينيا»، وكل هذه الإنجازات الثلاثة تتعلق بالدين والسياسة بطريقة أو بأخرى. وقد ناقشنا إعلان الاستقلال بالفعل وسنعود إلى قانون الحرية الدينية لاحقًا.

كان چيفرسون ربوبيًا على الرغم من إشارته لنفسه فى عديد من المناسبات كمُوحِّد أو قائل بإله واحد أو مسيحى عقلانى (ريتشلى ١٩٨٥ : ٩٤). ووصفه خصومه السياسيون بالإلحاد. وقد اهتم بشدة كربوبى وكأحد أتباع التنوير باستخدام العقل لتحسين قدر البشرية.

كان چيفرسون مسيحيا أيضًا ولكن ليس بالمعنى التنقليدى. لقد كان مسيحيًا بإيمانه القوى بتعاليم المسيح الأخلاقية. فقد نسب إلى المسيح كل الفضائل الإنسانية، ورفض ألوهيته، كذلك رفض معظم الأرثوذكسية التقليدية للمسيحية. ومن ثَمّ نظر چيفرسون للمسيح من ناحية الأخلاقيات أكثر من الجانب الإلهى. وآمن چيفرسون بوجود حكمة عظيمة فى تعاليم المسيح، إلا أن هذه الحكمة قد حرفها آخرون مثل رجال الدين والمؤسسات الدينية المنظمة لأسباب أنانية. وأراد چيفرسون فك طلاسم وتبسيط تعاليم المسيح. ونادى بوجوب قراءة الناس الإنجيل بنفس طريقة قراءتهم أى كتاب آخر، وأن عليهم استخلاص جواهر الحكمة منه ونبذ الأجزاء الخطأ. ولهذا فقد غربل وانتقى من الأناجيل العادية (مستخدما النسخ اليونانية واللاتينية والفرنسية والإنجليزية) إنجيله الخاص الرفيع (إنجيل چيفرسون) وكان بعنوان «حياة وأخلاق المسيح». وقد نبذ الكم الأكبر من الإنجيل، وتخير جزءًا صغيرًا من الأناجيل الأربعة وهو الذى شعر أنه صحيح ونافع.

ولعدم ثقته برجال الدين والمؤسسات الدينية، آمن چيفرسون بقوة بحرية الضمير والفصل بين الكنيسة والدولة. وتأتى العبارة المشهورة «حائطًا فاصلا بين الكنيسة والدولة» من خطاب كتبه چيفرسون عام ١٨٠٢ عندما كان رئيسًا، فاستخدم هذا التعبير فى رد على سؤال «للاتحاد المعمدانى» فى دانبرى بولاية كونيكتيكت حول تفسير التعديل الأول للدستور. وأكد چيفرسون فى هذا الخطاب وجهات نظره بشأن

حرية الدين للفرد وأوضح أن الفقرات الخاصة بالدين فى التعديل الأول (سنعود إليه لاحقًا) قد شيدت حائطًا فاصلاً بين الكنيسة والدولة.

وعلى الرغم من عدم ثقة چيفرسون فى رجال الدين ومعارضته لوجود كنيسة رسمية للدين، فقد أيد الدين كداعم لتحقيق مزية المواطنة، و شاركه هذا الرأى معظم الزعماء السياسيين والدينيين من جميع المذاهب، وشعر چيفرسون أنه من أجل أن يتصرف الناس بطريقة أخلاقية ومسئولة، فمن الضرورى أن ينظروا إلى حرياتهم كنعمة إلهية. وقد يكون هذا الشعور بسبب أن چيفرسون ـ وعلى الرغم من عقلانيته الدينية ـ لم يجد مشكلة فى فهم فكرة أنه يمكن جعل الشخص العامى يتصرف بطريقة قويمة خوفًا من الرب. فالدين العقلانى لم يكن بالضرورة شيئًا حسنًا فى أيدى من قد يستخدمونه بطريقة فاسقة. ولم يؤمن بعض مؤيدى العقلانية الدينية أن هذا النوع من الدين سيكون كافيًا لكبح جماح سلوكيات العامة.

وعلى الرغم من إيمان چيفرسون العميق بالحرية الفردية، فقد آمن بقوة بأن الناس يحتاجون للتصرف بأسلوب أخلاقى ومسئول من أجل خير المجتمع وخيرهم. وساعد الدين على تحقيق هذا الهدف. وعلى أية حال، فقد كان چيفرسون مهتمًا بسلوك الناس أكثر من اهتمامه بمعتقداتهم. فقد صرح ذات مرة بأنه لا يعبأ أن يؤمن الناس بإله واحد أو عشرين أو لا يؤمنون أصلاً بإله.

ويشير چوستاد (١٩٩٠ : ١٢٦) إلى تأكيد الأفعال أكثر من الأقوال، حيث يقول چيفرسون: إنه لو أراد تأسيس طائفة دينية فإن المبدأ الأساسى لها سيكون عكس «الكالڤينية» أى مبدأ أن الناس تخلصهم أعمالهم الصالحة وليس إيمانهم.

چيمس ماديسون (١٧٥١ـ١٨٣٦)

كان چيمس ماديسون ـ وهو أبو الدستور ورابع رئيس للولايات المتحدة ـ متحفظًا للغاية بشأن وجهات نظره الدينية الشخصية، خاصة وأنه انحرف بعيدًا عن المسيحية التقليدية (مورين ١٩٩٠ : ٣٤) على الرغم من دراسته اللاهوت لعدة سنوات فى پرينستون. آمن ماديسون إيمانًا قويًا بحرية الفرد، وكان قلقًا للغاية تجاه أى جور من جانب المؤسسات الدينية أو السياسية.

وماديسون وهو المخطط الرئيسى للدستور، ساعد على إقامة هيكل حكومى بقوى متوازنه لمنع الحكومة من أن تصبح أقوى من اللازم، وأيضًا منعها من قمع الحرية الفردية. وفى «المقال الفيدرالى العاشر» ساق ماديسون وجهة نظر سلبية للطبيعة البشرية التى يعتقد البعض أنها تعتمد على مفهوم «الخطيئة الأولى». فبدون قيود، تؤدى أنانية الطبيعة البشرية إلى سياسات حكومة تطأ فيها بعض الطوائف على حقوق أناس آخرين. وقد تستخدم الجماهير سلطة الحكومة لإخماد وجهات النظر التى لا تتمتع بشعبية، أو لتقويض حقوق الملكية للأغنياء. فمن ناحية، كفل مجرد حجم وتنوع الأمة الجديدة الحماية ضد إساءة استخدام السلطة، إذ إن وجود عدد من الجماعات المختلفة داخل الأمة الجديدة، جعل من الصعب بالنسبة لأى منها اكتساب القوة التى تعطيها القدرة على الظلم. **ومن ثَمّ، فالتعددية السياسية، ألا وهى وجود عدد كبير من الجماعات المتنافسة، تساعد فى منع الاستبداد**. ومن الناحية الأخرى، اشتمل الدستور على ضوابط هيكلية (مثل فصل السلطات فى ثلاثة أفرع للحكومة ونظام المراجعة والتصحيح) لتحقيق التوازن بين سلطاته بعضها البعض، وأيضًا داخل نطاق السلطة التشريعية، عمل أسلوب اقتسام السلطة بين المجلسين (الشيوخ مؤيدًا الولايات الصغيرة، والنواب مؤيدًا الولايات الكبيرة) على توفير قوى التوازن.

ويوضح ريمر (١٩٨٩) أن تجربة ماديسون السابقة مع قضية الحرية الدينية، زودته بأفكار التعددية السياسية من أجل الحكومة القومية. ففى كفاحه عام ١٧٨٥ فى تشريع ڤرچينيا ضد المؤسسة الدينية ومن أجل الحرية الدينية، توصل ماديسون فى النهاية إلى أن التعددية الدينية المبنية على تنوع الطوائف الدينية تحمى حرية الأفراد الدينية، بشرط عدم وجود ائتلاف قمعى بين هذه الطوائف. ولهذا ففى كل من الدين والسياسة، تساعد التعددية المختلفة (أى وجود جماعات متنافسة) على حماية حرية الفرد.

عارض ماديسون بشدة المؤسسات الدينية الرسمية، سواء كانت مؤسسات لكنيسة واحدة ـ كما كان الحال عندما كانت الكنيسة الأنجليكية كنيسة رسمية فى ڤرچينيا ـ أو مؤسسة لكنائس متعددة ـ كما كان سيصبح الحال إذا نجح پاتريك هنرى فى منتصف ثمانينيات القرن الثامن عشر فى جعل الدين المسيحى دينًا رسميًا فى

ولاية ڤرچينيا. ونجح توماس چيفرسون وماديسون معًا في ڤرچينيا في منع أي كنيسة من اكتساب صفة الرسمية مرة أخرى، كما نجحا في إضفاء صفة رسمية على المفهوم الواسع للحرية الدينية. وسنناقش هذه الأحداث المهمة في ڤرچينيا لاحقًا.

عارض ماديسون جعل أي دين أو ائتلاف ديني رسميًا، وأيد وجود خط فاصل بين الكنيسة والدولة. ومع ذلك يجب ملاحظة أن ماديسون دعا إلى وجود خط فاصل بين الكنيسة والدولة، بينما دعا چيفرسون إلى حائط فاصل بين الاثنتين (ميد ١٩٨٩). ومن ثمّ، لم يحاول ماديسون تجنب التداخل بين الكنيسة والدولة بنفس القدر الذي حاوله چيفرسون.

چورچ واشنطن (١٧٢٣ ـ ١٧٩٩)

إن وجهات نظر چورچ واشنطن الدينية هي محل تفسيرات متنوعة ومتناقضة، فخطبه وممارساته الدينية بها من الغموض والعمومية ما جعل البعض يدعي أنه كان مسيحيًا تقليديًا، والبعض الآخر يدعي أنه كان ربوبيًا (كوزينز ١٩٥٨) فمن ناحية، كان چورچ واشنطن يذهب إلى الكنيسة، وأيد فكرة وجود دين رسمي في ڤرچينيا، كما استشهد بالدين بصورة متكررة في خطبه العامة، وطلب من الجنود حضور القداس الديني أيام الآحاد ما لم يكونوا في نوبة عمل، كما أصدر كرئيس مرسومًا يجعل من عيد الشكر عيدًا قوميا.

وعلى هذا الأساس يمكن الجزم أن واشنطن كان مسيحيًا تقليديًا معتدلاً. ومن الناحية الأخرى، كان ذهابه إلى الكنيسة غير منتظم (أقل من عشر مرات في العام). أما استشهاداته بالدين فكانت «عالمية» أكثر منها پروتستانتية تحديداً، أو حتى مسيحية (ريتشلي ١٩٨٥ : ١٠٣) وهو نادراً ما استشهد بالإنجيل، ولم يتحدث أبدًا عن عيسى المسيح (جوستاد ١٩٩٠ : ١٢٣) وعارض اضطهاد جماعة دينية لأخرى، وأشار أحيانًا إلى الرب بأسماء مثل حاكم الكون وحاكم الأحداث العظيم والصانع الأعظم. وفي هذا تشابه مع لغة الربوبية أكثر من لغة المسيحية التقليدية. وقد وصف البعض واشنطن بالإلحاد خلال فترة رئاسته. وبإيجاز نستطيع القول إنه كانت هناك ادعاءات متضاربة حول آراء واشنطن الدينية.

ويكتنف ـ أيضًا ـ بعض الغموض آراء واشنطن الخاصة بالعلاقات بين الكنيسة والدولة . فمن ناحية ، أيد واشنطن محاولة باتريك هنرى الفاشلة لاستعادة المؤسسة الدينية الرسمية فى ڤرچينيا ، وطلب من الكونجرس الموافقة على تعيين قساوسة فى الجيش ، ونادى كرئيس بوجود أعياد دينية قومية . ومن ناحية أخرى ، أيد بوضوح عودة المؤسسة الدينية الرسمية إلى ڤرچينيا فقط ؛ لأنها سوف تكون مؤسسة واسعة تضم الكنائس المسيحية بصفة عامة . وكقائد عسكرى أثناء الثورة ، حرص على تجنب التحيز أو الهجوم فيما يتعلق بوجهات النظر الدينية للجنود . وكأول رئيس للولايات المتحدة ، فقد مهد الطريق للحرية الدينية فى المستقبل بتوضيحه التام ، ضرورة عدم تأييد الحكومة لأى اضطهاد دينى أو تعصب .

وبعد أن أصبح واشنطن رئيسًا ، كتبت إليه جماعات دينية مختلفة ، مثل الكاثوليك والمعمدانيين واليهود ، التى تعرضت للاضطهاد والتعصب فى المستعمرات لإظهار وجهة نظرها بشأن الاضطهاد والتعصب . وقد رد كتابة على كل مجموعة ، مؤكدًا أن الحكومة لن تؤيد التعصب والاضطهاد . ويلخص رده على جماعة يهودية فى ١٧ أغسطس ١٧٩٠ موقفه «إن حكومة الولايات المتحدة التى لا توافق على التعصب ولا تساعد الاضطهاد ، تطالب فقط من يعيشون فى ظل حمايتها أن يتصرفوا كمواطنين صالحين ، وأن يدعموها فى كل المناسبات» .

بنيامين فرانكلين (١٧٠٦ ـ ١٧٩٠)

أفضل وصف لبنيامين فرانكلين السياسى والكاتب والمخترع فى إطار هذه الدراسة أنه ربوبى مسيحى ، متسامح رقيق ، يشعر أن الدين وكل الأديان عمومًا والمسيحية بصفة خاصة ، تحقق نفعًا للمجتمع . ومعتقداته الأساسية موجودة فى سيرته الذاتية وفى رسالة كتبها فى ٩ مارس ١٧٩٠ قبيل وفاته إلى عزرا ستايلز رئيس جامعة ييل . أعرب فرانكلين فى رسالته هذه عما يعتبره المبادئ الأساسية للدين القويم قائلاً : **«أنا أؤمن بإله واحد خالق الكون الذى يتولاه بعنايته الإلهية، وهو وحده المستحق للعبادة، وأن أفضل ما نقدمه له هو تقديم الخير لعباده الآخرين. كما أؤمن أن روح الإنسان خالدة وسوف تعامل بعدل فى الحياة الأخرى حسب سلوكها فى الحياة الدنيا».**

وعبر فرانكلين فى هذا الخطاب عن إيمانه بأن نظام الأخلاقيات والدين الذى تركه المسيح هو الأفضل فى العالم، إلا أن البعض تسببوا فى إفساده. وتشكك فرانكلين فى ألوهية المسيح، ولكنه فى واقع الأمر لم يعط هذه المسألة اهتمامًا كبيرًا. كما أشار إلى أنه لن يشغل نفسه بهذا الأمر الآن، حيث إنه سيعرف الحقيقة قريبًا وبعناء أقل. ووفقًا لوجهة نظره أن الدين يساعد فى دعم المجتمع الأخلاقى، أشار فرانكلين إلى أنه لا يجد غضاضة فى إيمان الناس بألوهية المسيح، وأضاف بعدم اعتقاده فى عقاب الرب «الأعلى» لغير المؤمنين. كما أضاف فرانكلين أنه شعر بقدرة الرب فى هذه الحياة الدنيا، وهو لا يشك فى استمرار ذلك فى الحياة الآخرة.

وكما أشرنا مسبقًا، فقد التزم العديد من الربوبيين بدرجة كبيرة أو صغيرة بالعادات الدينية المحيطة بهم. فلم يكن هدفهم هداية الناس إلى العقلانية الدينية، وكانوا مهتمين إلى حد بعيد بحماية الحرية الدينية. فلم يريدوا أن تفرض عليهم الآراء الدينية للآخرين، أو أن يفرضوا آراءهم عليهم. وفى أوقات مختلفة وُصفَ العديد من المؤسسين الأوائل مثل فرانكلين وواشنطن وچيفرسون بالإلحاد. ومَن أجل تجنب الصراع حول هذه الأمور، فقد احتفظوا برؤاهم لأنفسهم. وهذا واضح جدًا من حاشية الرسالة الموجهة إلى ستايلز، وفيها يطلب منه فرانكلين قائلاً «أرجو ألا تعرضنى للنقد والاستهجان بنشر أى جزء من هذه الرسالة». وأكد فرانكلين على أنه هو نفسه ترك الآخرين على معتقداتهم الدينية دون توجيه النقد لهم، حتى وإن شعر أن وجهات نظرهم الدينية لا يمكن تأييدها. فقد ساهم بالأموال لجماعات دينية عديدة فى منطقته لمعاونتهم على بناء أماكن عبادة خاصة بهم. حيث إنه لم يعارض أيًا من مذاهبهم، فقد أمل فى الرحيل عن هذا العالم وهو فى سلام مع الجميع.

شعر فرانكلين أن الآراء الدينية يجب أن يكون الحكم عليها على أساس فاعليتها فى جعل الناس مواطنين صالحين (تشيد ستر ١٩٨٨ : ٦٧). وبالإضافة لبعض الربوبيين الآخرين مثل چيفرسون، فقد آمن أن كثيرًا من عامة الناس ضعفاء ويحتاجون إلى الدين لكبح جماح الشرور ودعم الفضيلة (ميد ١٩٧٨ : ١٦٦) وأن أى مذهب دينى يؤدى إلى هذا الهدف يكون صالحًا.

چون آدامز (١٧٣٥-١٨٢٦)

مثل چيفـرسون، يمكن وصف چون آدامز ثانى رؤساء الولايات المتـحدة كربوبى مسيحى آمن بتعاليم المسـيح الأخلاقية ولم يؤمن بألوهيته. وفى ماساتشوستس كان آدامز أحد الليبراليين الدينيين ممن انفصلوا عن الأبرشيين التقليديين ليصبحوا موحدين. وآمن أيضًا أن الدين المسيحى هو الأفضل، ولكنه رأى هذا من ناحية دعم الدين للسلوك الأخلاقى. ففى ٢٦ يوليو ١٧٩٦، أشار فى يومياته إلى أن المسيحية هى دين الحكمة والفضيلة والمساواة والإنسانية، وهذه الصفات تختص بالسمات الإنسانية أكثر من الألوهية أو الخلاص.

وفى يومية ١٤ أغسطس ١٧٩٦، كتب آدامز أن إحدى مزايا الدين المسيحى العظيمة تتمثل فى قدرته على توصيل مبدأ قانون الطبيعة والأمم إلى الجميع، مثل: أحب لجارك كما تحب لنفسك، وعامل الآخرين كما تحب أن تعامل. ومثل چيفرسون وفرانكلين، أكد آدامز على سلوكيات الناس أكثر من معتقداتهم الدينية، وآمن أن كل الأخيار (على اختلاف معتقداتهم) مسيحيون. وهذا يختلف عن القول بأنه يجب على الإنسان أن يكون مسيحيًا حتى يصبح صالحًا.

وفى نفس الوقت، كان آدامز ناقدا لاذعًا لما رآه بمثابة انحراف المسيحية من خلال الدين المؤسساتى (وهذا على الرغم من إيمانه بوجوب ذهاب الناس إلى الكنيسة) وبسبب النزاعات اللاهوتية المستديمة. وفى رسالة موجهة إلى ف.أ.ديركمب بتاريخ ٢٧ ديسمبر ١٨١٦، أشار آدامز إلى أن هذا الانحراف جعل من الديانتين اليهودية والمسيحية أكثر الديانات دموية على الإطلاق، وأضاف أن العديد من الإنجازات الثقافية قد أسيء استخدامها لخدمة أغراض ممقوتة من الدجل والخرافات.

وآمن آدامز بحرية الدين، وعمل من أجلها. فلم يؤمن بأحقية أى جماعة فى فرض مذاهبها الدينية على الآخرين، ويجب أن يترك العقل البشرى حرًا من المعتقدات الجازمة. وفى رسالته إلى ديڤيد سيوال فى ٢٢ مايو ١٨٢١، أعرب آدامز عن وجهة نظره فى أن التقدم قد تحقق خلال حياته فى مجالات كثيرة، وتتضمن قائمة هذه المجالات إلغاء الخرافات والاضطهاد والتعصب.

وصرح آدامز فى رسالته إلى بنيامين رش فى ٢٨ أغسطس ١٨١١ بفكرة اعتنقها لفترة طويلة، ألا وهى أن الدين والفضيلة هما أساس الحكومة الجمهورية، وكل الحكومات الحرة، وأساس السعادة الاجتماعية فى ظل جميع الحكومات. وآمن آدامز إيمانًا قويًا باستخدام الدين لدعم كل من الأخلاقية الفردية ومزية المواطنة. كما آمن أن الدين جعل الناس مسئولين وعلى خلق من ناحية سلوكهم كأفراد فى حياتهم اليومية، ومن ناحية واجباتهم كمواطنين. فبدون الدين كدعامة، لا يمكن أن يكون هناك حكومة جمهورية.

*** تعليقات موجزة عن مؤسسين آخرين**

ظهرت فى هذه المرحلة عدة أنماط معينة تتعلق بالمؤسسين الذين تناولناهم بالدراسة حتى الآن. فقد اتجهوا لأن يكونوا عقلانيين دينيين وربما ربوبيين مؤمنين إيمانًا قويًا بالحرية الدينية، ولكنهم أيضًا يرون الدين - وخاصة المسيحية - مصدراً للإرشاد الأخلاقى المطلوب لتحقيق مجتمع صالح ولدعم حكومة جمهورية. وعلى الرغم من ميل العقلانيين الدينيين للاحتفاظ بوجهات نظرهم الدينية لأنفسهم، فإن اللغة الدينية التى استخدموها فى ظروف معينة، كانت تنتقى أحيانا لتفادى هجوم أو لتحقيق ائتلاف ضرورى مع مسيحيين أكثر تشدداً. وعلى الرغم من تأييد المؤسسين للحرية الدينية، فقد أجمعوا على الإيمان بأن الدين دعامة ضرورية للمجتمع الحر.

تنطبق هذه الأنماط على العديد من المؤسسين الأوائل، وفى بعض الحالات تكون أقل دقة منها فى غيرها. فبالنسبة لألكسندرهاميلتون مثلاً، لا تنطبق عليه الأنماط مثلما تنطبق على چيفرسون. لقد كان هاميلتون أكثر تقليدية فى آرائه الدينية أكثر من معظم كبار المؤسسين الآخرين، ومن الناحية الأخرى، كان هناك قلة من المسيحيين التقليديين بين المؤسسين، مثل چون چيى وپاتريك هنرى (نول وآخرون ١٩٨٩ : ٧٢). وكان چون چيى - وهو أول رئيس قضاة للمحكمة العليا - محافظًا فى السياسة والدين، إلا أنه على الرغم من تمسكه برؤى دينية مسيحية تقليدية، فقد كان متفقًا مع العقلانيين الدينيين مثل چيفرسون وفرانكلين وآدامز وماديسون فى دعمهم للحرية الدينية. ومن الناحية الأخرى، أيد صموائيل آدمز آراءً دينية مسيحية پيوريتانية تقليدية، وسخر من الآراء الدينية الأخرى مثل الكاثوليك والصاحبيين. (كوزينز ١٩٥٨ : ٣٤٤).

ويحتل صموئيل آدامز أحد طرفى الخط الدينى، بينما يحتل توماس پين وربما إيثان آلان الطرف الآخر. لقد كانت ربوبية پين ظاهرة وواضحة أكثر من العقلانية الدينية لأى من المؤسسين الآخرين. فقد كتب فى «عصر العقل» فى ١٧٩٤ موضحا آراءه الربوبية، منتقداً الأديان ذات الأنظمة، كما سخر من الإنجيل والدين المنزل. وبالنسبة له فجميع المؤسسات الدينية بأنواعها ما هى إلا أدوات يستخدمها بعض البشر لترويع واستغلال واستعباد الآخرين. ولم يحاول معظم الربوبيين من المؤسسين الأوائل هداية الآخرين إلى طريقة تفكيرهم فى المسائل الدينية، فقد كان لديهم أهدافهم السياسية الأخرى. وفى مجال الدين، حاولوا ببساطة نشر الحرية الدينية للجميع. ومع ذلك كان پين فى كتابه «عصر العقل» مختلفًا فى هذا الشأن، فقد أراد أن يتحول الناس عن الدين التقليدى ويصبحوا ربوبيين. وبدلاً من الابتعاد عن الدين التقليدى، ابتعد الكثيرون عن پين.

وبصفة عامة، يمكن القول إن أكثر المؤسسين تأثيراً هم العقلانيون الدينيون الذين استفادوا من تأكيد التنوير الأوروپى على العقل، لكنهم لم يستخدموا تكتيكات مواجهة رداً على الأرثوذكسية الدينية التقليدية. فهؤلاء ممن اتصفوا بالعدوانية تجاه وجهة النظر التقليدية، مثل صموائيل آدامز والذين حاولوا فرض الربوبية بأسلوب عدوانى مثل توماس پين كان تأثيرهم محدوداً فى المناخ القومى الجديد، وفى الجزء التالى سنبحث البيئة داخل الولايات المتحدة فيما يختص بالكنيسة الرسمية وسحب التأييد أو الاعتراف بها.

- **الاعتراف وسحب الاعتراف من الكنائس الرسمية فى الولايات**

الكنائس الرسمية فى الولايات

عشية الثورة الأمريكية، كان لدى معظم المستعمرات قانون ما يتعلق بالكنيسة الرسمية أو الكنائس الرسمية المتعددة. ففى نيو إنجلاند، تأسست الكنيسة المستقلة فى ماساتشوستس بولاية كونيكتيكت ونيوهامپشير. وتأسست الكنيسة الأنجليكية (كنيسة إنجلترا) فى ولاية نورث كارولينا وساوث كارولينا وڤرچينيا وچورچيا وماريلاند ونيويورك ونيوچيرسى. ولم يكن فى رود أيلاند أو پنسلڤانيا

أو ديلاوير كنائس رسمية للدين . وفى كثير من المستعمرات ، كان هناك اختبار ديني لمن يرغب فى الوظائف العامة . فمن يريد منصبًا حكوميًا ، يتعين عليه الانتماء إلى جماعة دينية معينة ، أو يحلف يمين الإخلاص لمذاهب دينية معينة . **وبالإضافة إلى تعصب إحدى جماعات البروتستانت الواحدة ضد الأخرى، كان هناك تعصب ضد الكاثوليك واليهود فى معظم المستعمرات، فلم يسمح عادة لهم بالتصويت أو تولى المناصب العامة (كرى ١٩٨٦ : ٨٠).**

وعندما أعلنت المستعمرات الاستقلال عن بريطانيا، صاغ معظمها دساتير جديدة . أبقت بعض هذه الدساتير على النظم الخاصة بالكنيسة والدولة التى كانت موجودة قبل الاستقلال، إلا أنه حدثت تغييرات فى معظم تلك النظم، عاجلة بالنسبة للبعض، آجلة بالنسبة للآخرين .

كانت هناك كنيسة أنجليكية رسمية فى ڤرچينيا قبل الثورة، كما كانت هناك فيما بعد محاولات لإعادة الكنيسة الرسمية فى شكل كنيسة مسيحية أشمل . ومع ذلك تبنت ڤرچينيا عدة خطوات من ١٧٧٦ إلى ١٧٨٥ أدت إلى رفض وجود دين رسمى، وإلى ضمان حماية القانون للحرية الدينية . وتنبع أهمية تجربة ڤرچينيا من أنها ساعدت فى إعداد مسرح الأحداث لوضع الدستور الوطنى بعد ذلك، كما أنها ساعدت ولايات أخرى على إلغاء المؤسسات الدينية الرسمية واختبارات الدين لتولى المناصب العامة . وسنولى عناية خاصة بدراسة ڤرچينيا فيما بعد . والآن، دعونا ندرس الكنائس الرسمية الدينية فى بعض الولايات الأخرى بعد الثورة .

نيو إنجلاند

من هنا لم يتعرض الدستور الجديد لنيوهامپشير بأى شكل للدين، ولكنه ترك القانون الاستعمارى القديم دون تغيير، وهو القانون الذى جعل من الكنيسة مؤسسة خاصة بالمدينة (كوب ١٩٧٠ : ٥٠٠). وتلقت الكنيسة الدعم عن طريق ضريبة عامة . وميز القانون الكنائس البروتستانتية . وقامت كل مدينة حسب أفضلياتها الدينية المعينة بإضفاء صفة الرسمية على إحدى الكنائس ودعمها . فبعض المدن كان لديها كنائس رسمية متعددة مثل مدينة نيوهامپشير .

وبالإضافة لكنيسة رسمية للولاية، كان لكونيكتيكت كنائس رسمية بروتستانتية متعددة، يدفع فيها أعضاء كل كنيسة الضرائب لدعم كنائسهم. ومن ثَمّ تعايشت كنيسة الولاية مع كنائس بروتستانتية أخرى. ومن لم ينتموا إلى أى كنيسة بروتستانتية يدفعون الضريبة لدعم كنيسة الولاية (سوملى ١٩٨٧ : ٣٦).

وفى ماساتشوستس كانت هناك أيضًا كنائس رسمية متعددة، وفرضت الضريبة على الأفراد لدعم إحدى الكنائس، ولكن كان من المسموح لهم اختيار الكنيسة التى يوجه لها المال. وإذا لم يحدد الشخص كنيسة معينة، يذهب المال إلى مجمع الكنائس.

ولم تكن هناك كنيسة رسمية فى رود أيلاند، وأبقت على هذا التقليد الذى يسمح بحرية دينية كبيرة ـ نسبيًا ـ وهذا هو ما ميز تاريخها.

ولايات الوسط

كان لپنسلڤانيا وديلاوير قوانين متشابهة للغاية، فلم يكن لدى أى منهما كنيسة رسمية، ولم تجمع الضرائب لدعم الدين. ومع ذلك، ففى كلتا الحالتين كان هناك اختبار دينى للحصول على المواطنة الكاملة والوظائف العامة (كوب ١٩٧٠ : ٥٠٣). وفى پنسلڤانيا، اقتصرت الحقوق المدنية على من يعترف بوجود الرب، بينما اقتصرت تلك الحقوق فى ديلاوير على المسيحيين بالتحديد. وفى كل من الولايتين، تطلب قسم شغل الوظائف العامة تأكيد الإيمان بالرب والإيمان بالوحى الإلهى فى كل من العهدين الجديد والقديم.

أما فى نيويورك ونيوچيرسى، فقد ألغيت الكنائس الرسمية الأنجليكية عقب إعلان الاستقلال. وعلى الرغم من تمتع الولايتين بتقليد يسمح بحرية دينية كبيرة نسبيًا، فقد كانت هناك بعض المتطلبات. ففى نيويورك، كانت هناك مادة فى دستور الولاية هدفت بشكل واضح استبعاد الكاثوليك من المواطنة الكاملة، ومادة أخرى استبعدت بجلاء رجال الكنيسة من المناصب العامة. أما فى نيوچيرسى فقد سمح للپروتستانت فقط بشغل الوظائف العامة (كوب ١٩٧٠ : ٥٠٢).

ألغت ماريلاند كنيستها الرسمية الإنجليكية وكفلت الحرية الدينية لجميع من يقر الدين المسيحى ، كما كفلت فى دستورها وجود نظام لكنائس رسمية متعددة ، يدفع فيها الناس الضرائب لدعم الكنيسة التى يختارونها . ومع ذلك ، فالحكم الخاص بالضريبة فى الدستور لم ينفذ من خلال تشريع محدد (سوملى ١٩٨٧ : ٣٥) . كما قامت ولاية ماريلاند باستبعاد رجال الدين من المناصب العامة ، وطلبت من شاغلى هذه المناصب تأكيد إيمانهم بالمسيحية . كما فرضت الولاية صلاة خاصة وطالبت رجال الدين الذين يمتنعون عن أدائها إما بدفع ضرائب إضافية أو مغادرة الولاية (كوب ١٩٧٠ : ٥٠٤) .

وألغت ولاية نورث كارولينا الكنيسة الرسمية الإنجليكية وكفلت حرية الضمير . ومع ذلك فقد تعين على الفرد تأكيد إيمانه بالرب والدين البروتستانتى والسلطة الإلهية للعهد الجديد والعهد القديم كى يشغل منصبًا عامًا .

أما ساوث كارولينا ، فقد استبدلت الكنيسة الإنجليكية الرسمية بجعل «الدين البروتستانتى المسيحى» دينًا رسميًا ، وهى بهذا تكون قد أقامت كنيسة رسمية متعددة تضم الكنائس البروتستانتية . وكفلت الولاية الحرية الدينية والمدنية لكل البروتستانت ، ولكن استبعد رجال الدين من شغل أغلب مناصب الولاية .

واستبدلت ولاية چورچيا الكنيسة الإنجليكية الرسمية بنظام لكنيسة رسمية متعددة ، لا يجبر فيها الناس على دعم أى كنيسة غير كنيستهم الخاصة . وضمنت الولاية الحرية الدينية ، ولكن سمح فقط للبروتستانت بالعمل فى الهيئة التشريعية للولاية .

ويقول ميللر (١٩٧٦ : ٦٢) إنه كان هناك اتجاه على مستوى الأمة آنذاك ، ألا وهو ابتعاد الولايات عن وجود كنيسة رسمية لدين واحد ، واتجاهها لوجود كنائس غير رسمية للطوائف المسيحية . فكان يتعين معاملة جميع الكنائس البروتستانتية معاملة متساوية ، وكذلك إدخال القيم البروتستانتية المسيحية العامة فى الحكومة .

سحب الاعتراف بالكنيسة الرسمية والحرية الدينية فى ڤرچينيا

فى نهاية الأمر، ألغت الولايات التى كان لها مؤسسات دينية رسمية تلك المؤسسات، وكذلك الاختبارات الدينية لشغل المناصب العامة. وتشكل هذه العملية فى ڤرچينيا أهمية خاصة بسبب خلاف البعض واتفاق البعض الآخر بأن ڤرچينيا قدمت نموذجا تحتذى به بقية الولايات. كما أن لها أهمية خاصة بسبب طبيعة المتنافسين، ألا وهم توماس چيفرسون وچيمس ماديسون ضد پاتريك هنرى وچورچ واشنطن. وأثناء الصراع ضد الاعتراف بكنيسة رسمية فى ڤرچينيا، قدم كل من ماديسون وچيفرسون مبررات قوية للحرية الدينية. ويشير ميد (١٩٧٨ : ١٧٥) إلى أن الوثائق الأساسية للحرية الدينية الأمريكية، هما وثيقتان نتجتا خلال هذا الصراع: الأولى هى «الذكرى والاحتجاج» لماديسون، والثانية هى «قانون تأسيس الحرية الدينية» لچيفرسون.

جهود إعادة الاعتراف بالكنيسة الرسمية فى ڤرچينيا

كانت الكنيسة الأنچليكية فى ڤرچينيا قبل الثورة، هى الكنيسة الرسمية، وتم دعمها ماليًا من خلال الضرائب وقطع الأرض التى تخصصها الحكومة للكنيسة. وقد سمح لكنائس پروتستانتية أخرى بالتواجد. وتسبب هذا فى اجتذاب عدد من المعمدانيين والمشيخيين. ومع قدوم الثورة، سميت الكنيسة الأنجليكية (تابعة لكنيسة إنجلترا) بالكنيسة الأسقفية البروتستانتية. وفى هذه المرحلة، مَثَّل الأسقفيون ٣٥٪ فقط من مجموع أعضاء الكنيسة طبقًا لأول تعداد أمريكى فى عام ١٧٩٠. وكان هناك عددٌ مماثلٌ من المعمدانيين ٣٠٪، ومجموعة من المشيخيين ٢٢٪، وهناك أيضًا جماعات دينية أخرى أصغر مثل الصاحبيين ٧٪ والميثوديين ٢٪.

وعندما أقيم المؤتمر الدستورى للولاية فى ١٧٧٦، اقترح چورچ ميسون أن يتضمن إعلان ڤرچينيا للحقوق عبارة تنص على «التسامح فى كل ما يختص بممارسة الدين». وأراد ماديسون للغة العبارة أن تعبر عن ما هو أبعد من مفهوم التسامح.

فبالنسبة للبعض مثل ماديسون، يشير مفهوم التسامح ضمنا إلى ضرورة تحمل من لهم السلطة العليا لمن لهم السلطة الدنيا. وأراد ماديسون تعبيرًا أدق يشير إلى القبول والمساواة بين الجماعات التى تشكل التعددية الدينية لولاية ڤرچينيا. ومن ثَمّ، نجح فى إدخال العبارة التالية فى إعلان الحقوق الخاصة بالولاية: «يتساوى جميع الرجال فى حرية ممارسة الدين وفقًا لما يمليه الضمير». ويؤكد هذا على الحقوق الفردية أكثر من تأكيده على التسامح الحكومى مع الرؤى الدينية للأفراد.

ولم تحل هذه العبارة بشكل نهائى مسألة دعم الولاية للكنيسة. ومع ذلك بدأ التشريع فى تعليق قانون تأييد رجال الدين، وأصبح هذا التعليق دائمًا فى عام ١٧٧٩ (ميللر ١٩٧٦ : ٦٤). وبعد ذلك تم فى النهاية سحب التأييد والاعتراف من الكنيسة الأنجليكية لأسباب عملية. ومع ذلك عندما تقدم چيفرسون أول مرة باقتراح مشروع قانون تأسيس الحرية الدينية فى ١٧٧٩ رفض بوقف مناقشته برلمانيا. وكان من شأن هذا المشروع أن يوضح - إلى جانب أشياء أخرى - أن الولاية لن يكون لها أى كنيسة رسمية. إلا أن فشل المشروع فى أن يصبح قانونًا تسبب فى إهمال مسألة احتمال وجود كنيسة رسمية.

وفى عام ١٧٨٤ قدم پاتريك هنرى - بتأييد من چورچ واشنطن - مشروع قانون تقييمى يكون من شأنه خلق كنيسة رسمية واسعة للدين المسيحى وتوفير دعم ضريبى لها. وكان هذا النظام مشابهًا للكنائس المتعددة الرسمية فى عديد من الولايات الأخرى. فتفرض الضرائب على الناس لدعم الكنائس المسيحية، وللناس حق تحديد أى كنيسة تتلقى أموالهم.

حظى مشروع القانون بشعبية، وحصل پاتريك هنرى بوضوح على أصوات كافية لتمريره، إلا أن ماديسون قاد المعارضة ونجح فى تأجيل الاقتراع على مشروع القانون، كما نجح فى عرضه على الشعب لاستطلاع رأيه. وعند وصول مشروع القانون إلى مرحلة التصويت، كان ماديسون قد نشط معارضته ضده، فحشد الائتلاف من العقلانيين وجماعتين دينيتين، هما التقاة والمشيخيون - ومعظمهم معمدانيون، ذاقوا وطأة التعصب تحت الكنيسة الإنجيلية الرسمية - وقدم تبريرًا مسهبًا مؤيدًا حرية الدين فى «الذكرى والاحتجاج».

«الذكرى والاحتجاج» لماديسون

قدم ماديسون من خلال «الذكرى والاحتجاج» خمس عشرة حجة ضد مشروع القانون الذى يتم بمقتضاه جعل المسيحية الدين الرسمى فى ڤرچينيا وتقديم دعم ضريبى لها . دعونا نتأمل بعض الأفكار الأساسية فى مبررات ماديسون :

- الدين يجب أن يوجهه العقل والاقتناع ، وليس القوة أو العنف . والممارسة الحرة هى حق ثابت للجميع .
- يجب أن نأخذ حذرنا من أى انتهاك لحرياتنا الدينية . فأى انتهاك يمكن أن يتحول إلى اغتصاب أكبر لحريتنا .
- بتفضيله الآراء الدينية لبعض الأشخاص ، ينتهك مشروع القانون مبدأ المساواة لكل المواطنين .
- عندما تدعم الولاية كنيسة ما ، يفسد رجال الدين ويصيبهم الكسل .
- لا يحتاج الدين المسيحى دعم الولاية ، فقد عاش وازدهر دون تأييد القانون ، بل بالرغم من معارضته إياه .
- سيضر القانون بالفعل انتشار المسيحية ، بوضع غير المهتدين فى موقف دفاعى تجاهها . وأكثر من هذا ، فسيخلق تنافراً بين الجماعات الدينية .
- وعلى مستوى التنمية الاقتصادية ، دلل ماديسون على أن خلق بيئة غير مرحبة بالتنوع الدينى قد يتسبب فى إحجام المهاجرين عن القدوم إلى الولاية ودفع بعض المواطنين للرحيل عنها .
- إن تنفيذ قانون يعتبره الناس بغيضًا وباطلاً يقوض الاحترام والطاعة للقوانين بصفة عامة ويضعف السلطات الشرعية للحكومة .
- إذا استطاعت الهيئة التشريعية انتهاك حرية الدين ، فهى تستطيع أيضًا انتهاك حريات فردية أخرى .

ولم تكن ذرائع ماديسون قاصرة على مسألة الحرية الدينية بالتحديد ، فقد أشار إلى أنه إذا استطاعت الولاية انتهاك حرية ما بدرجة قليلة الآن ، فقد تغتصب هذه الحرية بالكامل فيما بعد . واختصت حججه بالنتائج العملية ، مثل احتمال تزايد التنافر الدينى ومشكلات اقتصادية محتملة نتيجة انخفاض عدد المهاجرين وزيادة عدد من يغادرون الولاية . ومع ذلك ، أشار ماديسون فى لب موضوعه إلى أن

المؤسسات الدينية الرسمية ليست فى صالح الفرد أو الولاية أو الدين نفسه. فالأفراد لهم حق ثابت فى حرية الضمير ويجب أن تنبع معتقداتهم الدينية من العقل والإيمان أكثر من فرضها عليهم من جانب كنيسة الولاية. إن الكنائس الرسمية للولاية تنتهك حقوق من لا يدين بالدين الرسمى، وهذا يعد انتهاكًا لمبدأ المساواة بين المواطنين. وعندما تقحم الولاية نفسها فى الدين، يميل الزعماء السياسيون إلى استخدام الدين لتحقيق مآرب سياسية وهذا يفسد الولاية. وكذلك عندما تسن الولاية قوانين تميز دينًا معينًا، فإنها تستبعد بعض الناس وتقلص من شرعيتها عندهم، وهذا يصعب أكثر الحصول على إذعان الناس للقوانين بصفة عامة، كما يصيب الضرر الكنائس الرسمية المعترف بها وقساوستها من جراء وضعها هذا؛ لأنهم يصيبهم الفساد نتيجة تمتعهم بالسلطة.

وساعدت حجج ماديسون فى كسب المعركة ضد مشروع قانون باتريك هنرى للتقويم الدينى. ونتيجة لهذا النصر، كان الوقت مواتيًا لإعادة تقديم مشروع قانون چيفرسون الخاص بتأسيس الحرية الدينية.

مشروع قانون چيفرسون لتأسيس الحرية الدينية

لم يمض وقت طويل عقب فشل قانون باتريك هنرى حتى طرح مرة أخرى مشروع قانون چيفرسون لتأسيس الحرية الدينية، وسنته الهيئة التشريعية للولاية (بتعديل طفيف) ليصبح قانونا فى عام ١٧٨٥ بأغلبية ساحقة.

وينقسم تشريع چيفرسون إلى ثلاثة أقسام:

فيختص القسم الأول بالأساس المنطقى للقانون. دعونا نبحث بشكل تفسيرى بعضا من أفكار چيفرسون التى ساقها فى القسم الأول. لقد أوضح چيفرسون أولاً أن الله خلق العقل الإنسانى حرّا وأراد له أن يستمر كذلك، وأن المحاولات التى تستهدف إجبار الناس على الإيمان بأشياء معينة تؤدى فقط إلى النفاق والخسة ولا تتفق مع مشيئة المعبود. إن مشيئته هى أن يتقبل الناس الدين من خلال تفكيرهم الخاص، ويالها من جرأة غير ورعة أن يفرض القادة المدنيون والدينيون رؤاهم على الآخرين وهم أنفسهم غير معصومين من الخطأ وليسوا ملهمين. إن إجبار الناس على دفع تكلفة نشر رؤًى دينية يختلفون معها ضرب من ضروب الخطيئة

والطغيان . بل إنه من الخطأ إجبار الناس على المساهمة فى مؤسساتهم الدينية ، فمثل هذه المساهمات يجب أن تكون تطوعية ، ومن الخطأ حرمان شخص من حقوقه المدنية أو منعه من وظيفة عامة - ببساطة - بسبب وجهة نظره الدينية . إن ربط الحقوق والمزايا باعتناق رؤًى دينية معينة يفسد الدين نفسه ؛ لأنها تعتبر رشوة للناس لاعتناق تلك الآراء . أى أنهم بتمسكهم بهذه الآراء الدينية يحصلون على مزايا وحقوق مدنية معينة . وليس هدف الحكومة المدنية التحكم فى آراء الناس . وعندما تحاول الحكومة التحكم فى وجهات النظر الدينية لهم ، فهذا تدمير كامل للحرية الدينية ، أما إذا تحولت آراء الناس إلى أعمال ضد السلام والنظام الصالح ، فهذا هو الوقت الذى يجب أن تتحرك فيه الحكومة . **وأخيراً فالحقيقة عظيمة وستسود إلا إذا تمت مصادرة الجدل الحر والمناقشة**. وإلى حد بعيد ، فإن ما ساقه چيفرسون من حجج من أجل صالح الحرية الدينية هى حقيقة من أجل حرية التعبير . وفى كثير من الأحوال يتمحور تاريخ حرية التعبير حول أمور الحرية الدينية .

ويمثل الجزء الثانى السياسة الفعلية . وهو يقدم عرضًا شاملاً للحرية الدينية . وقد استخدم الجزء الأول أسلوب «النفى» كتقييد لما يمكن أن يتعرض له الفرد من جانب الحكومة .

«لا يكره شخص على اعتناق أو دعم أى عبادة أو مكان أو كهنوت أيًا كان ، ولا يكره أو يقيد أو يتحرش به أو يؤذى فى جسده أو أملاكه أو يعانى بأى طريقة بسبب آرائه الدينية أو معتقداته» .

أما الجزء الثانى فقد كتب فى أسلوب «الإثبات» كاستعراض لما يستطيع الإنسان أن يفعله بحرية .

«كل الرجال أحرار فى إيمانهم وأن يدافعوا بالحجة والدليل عن وجهة نظرهم فى أمور الدين بطريقة لا تضعف أو توسع أو تؤثر فى حقوقهم المدنية» .

ويبدأ القسم الثالث بتوضيح أنه يصبح من العبث بالنسبة للهيئة التشريعية الحالية محاولة منع هيئات تشريعية مستقبلية من إبطال هذا القانون . ومع ذلك ، تعلن الهيئة التشريعية الحالية أن الحقوق المذكورة فى هذا القانون هى حقوق طبيعية ،

وإذا ما أقدمت أى هيئة تشريعية مستقبلاً على إبطال أو تضييق نطاق هذا القانون، يكون مثل هذا العمل انتهاكًا للحق الطبيعي.

وهكذا، انتقلت ڤرچينيا من مستعمرة لها كنيسة إنجليكية رسمية قبل الثورة إلى رائدة الحرية الدينية عشية وضع دستور الولايات المتحدة. واستمر ثلاثة رجال ممن انخرطوا فى الصراع فى ڤرچينيا وهم ماديسون وچيفرسون وواشنطن فى لعب دور مهم ومؤثر فى مسألة علاقات الفرد والكنيسة والدولة على الساحة القومية. والآن فلنبحث إشكالية العلاقات بين الفرد والدولة والكنيسة فى وضع الدستور الأول و«ميثاق الحقوق» الذى سرعان ما أضيف إليه.

*** البنود الدينية فى دستور الولايات المتحدة**

الدستور غير المعدل

وثيقة علمانية

دستور الولايات المتحدة وثيقة علمانية أساسًا، أى أنها محايدة بالنسبة للدين. ومع ذلك يجب ملاحظة أن البعض سيختلفون حول العبارة السابقة.

لايذكر الدستور الأصلى قبل إضافة «ميثاق الحقوق» أى شىء عن الدين باستثناء أسلوب كتابة التاريخ: اليوم السابع عشر من سبتمبر من ميلاد المسيح ١٧٨٧، ولا يذكر الدستور أى إله بأى حال من الأحوال سواء إله التاريخ التقليدى أو إله الطبيعة الربوبى.

وجاء ذكر الدين مرة واحدة فى الدستور، ففى الفقرة الأخيرة من المادة السادسة، ينص ولأول مرة على أن شيوخ ونواب وأعضاء الهيئات التشريعية للدولة فى الولايات المتحدة والعاملين بالهيئة القضائية والتنفيذية الفيدرالية يجب أن يلزمهم القسم أو اليمين بتأييد الدستور. ومن المهم هنا ملاحظة أنه يمكن للناس استخدام أحدهما فقط، أى القسم أو اليمين. فكلمة القسم لها مدلول دينى أما اليمين فليس لها نفس المدلول. وتستمر المادة السادسة بعد هذه الفقرة فى حظر الاختبارات الدينية لتولى مناصب قومية: «**لا يُطلب أبدًا اختبارٌ دينىٌ كمؤهل لتولى أى وظيفة أو منصب عام فى الولايات المتحدة**».

ووقت توقيع الدستور، كانت هناك بعض الولايات التى ما زالت تشترط

اختبارات دينية للوظائف العامة. فقد كـان على الشخص أن يقسم بإيمانه بمعتقدات دينية معـينة. ومفاد هذا أن الپروتسـتانت فقط هم الذين يتولون المنـاصب العامة فى الولايات. ولم تحرم المـادة السادسة مثل هذه الاخـتبارات الدينية بالنسـبة لوظائف الولايات، فهى تنطبق فقط على الوظائف القومـية. ومع ذلك ففى نهاية الأمر، ألغت الولايات التى تطلب مثل هذه الاختبـارات الدينية هذا المطلب أو تغاضت عنه. ولم يحظ منع الاختبـارات الدينية بقبول الجمـيع فى المؤتمر الدسـتورى، ففضل القليل من أعضاء الوفود قـصر الوظائف العامة على الپروتسـتانت. ويقدم كارى (١٩٨٦ : ١٩٥) استشهادات توضح مـعارضة عديد من أعضاء الوفود للسمـاح للفئات التالية بتولى منـاصب عامة، ألا وهى: اليـهود والوثنيـون والملحدون والكفـار والربوبيون و«المحمديون» (المسلمون) والباباويون (الكاثوليك).

حكومة قومية علمانية: لماذا؟

بالرغم من استخدام العقلانيين الدينيين والتقاة لغة الدين وصوره أثناء الثورة، فلم تجنب الدستور المسألة تمامًا، باستثناء تحريم الاختبارات الدينية للوظائف القومية؟ دعونا نبحث بعض الأسباب.

أولاً : كان المؤسسون الأوائل على وعى تام بالتعددية الدينية الكبيرة(*) فـى الولايات المتحدة. وربمـا لم تكن هناك دولة فى العالم آنذاك فيـها هذا الكم من التنوع الدينى الذى يمثله فى الولايات المتحدة سكان الولايات المختلفة مجتمعين. وأى محاولة من جانب أعضاء الوفود فى المؤتمر الدستورى لفرض دين رسمى أو اختبارات دينية كشرط لتقلد منصب عام، كانت ستؤدى إلى معارضة عنيفة داخل المؤتمر نفسه، وأثناء جهود الحصول على التصديق بعد ذلك.

ثانيًا : كان المؤسسون أيضًا على إدراك تام بالاضطهاد الدينى فى المستعمرات وفى العالم بصفة عامة، فقد عرفوا كيف عاملت الكنائس الرسمية المنشقين. ولهذا تجنبوا تأسيس قاعدة تمكن جماعة دينية من مضايقة جماعة أخرى.

---

(١) المقصود ـ بصفة خاصة ـ تعدد طوائف الپروتستانت.

ثالثًا : كان المؤسسون مهتمين أساسًا بتحقيق هدفهم المحورى، ألا وهو إقامة حكومة مركزية قوية ولم يرغبوا فى إثارة قضايا قد تبعدهم عن تحقيق هدفهم الأساسى. فيقول ويلسون (١٩٩٠ : ٨٤) **«كان الاهتمام الأكبر للمؤسسين الأوائل هو تحييد الدين كعامل يعرّض إقامة حكومة فيدرالية للخطر»**. ولهذا لم يشكل تفادى المؤسسين الأوائل للاعتبارات الدينية فى الدستور تأييدًا أو معارضة للقيم الدينية، بل كان مجرد استراتيچية براجماتية لتفادى إثارة عش دبابير القضايا الدينية. **وقد ظهر هذا بشكل غريب إلى حد ما فى رد الفعل لطلب بنيامين فرانكلين بافتتاح جلسات كل يوم للمؤتمر الدستورى بالصلاة. فهذا المطلب الفاشل عارضه ألكسندر هاميلتون. وما يجدر ذكره هنا أن فرانكلين كان ربوبيًا وكان هاميلتون مسيحيًا تقليديًا. ومع هذا طلب فرانكلين إقامة الصلوات وعارض هاميلتون ذلك. وعلى الرغم من ربوبيته، شعر فرانكلين أن الحفاظ على الشعائر الدينية قد يساعد فى خروج المؤتمر من الجمود الذى كان يمر به آنذاك على وجه التحديد. ورفض هاميلتون الإجراء على أسس براجماتية، ألا وهى أن هذا العمل قد يعطى إشارة للأمة أن المؤتمر يعانى من المشاكل (مورين ١٩٩٠ : ٣٠).**

رابعًا : كان لدى المؤسسين اعتقاد مشترك أن الحرية الدينية أمر نافع للدين نفسه (كاستيللى ١٩٨٨ : ١٠ وريتشلى ١٩٨٥ : ١٠٧)، ولذا كان أى تأييد لدين معين فى الدستور تترتب عليه آثار سلبية على الدين، أكثر منها إيجابية. ومما يذكر أيضًا أن معظم المؤسسين آمنوا أن الدين يوفر للحكومة التأييد اللازم، وخاصة للحكومة الجمهورية، وهذا بغض النظر عن آرائهم الدينية، عقلانية كانت أو تقليدية.

خامسًا: أنه بسبب اهتمام العديد من الحاضرين فى المؤتمر بالتنمية الاقتصادية للبلاد وحاجتها للتعامل مع الدول الأخرى، كان من العملى بالنسبة لأعضاء الوفود تفادى مسألة الدين فى الدستور. إن إعطاء أى دين صفة الرسمية قد يمنع الهجرة إلى البلاد ويثبط همم المستثمرين ويصعب الدخول فى اتفاقيات ومعاهدات مع الدول الأخرى. ويؤكد (نول

وآخرون ١٩٨٩ : ١١) على أهمية صياغة معاهدة عام ١٧٩٧ مع دولة طرابلس الإسلامية - وهذه الاتفاقية التي تم التفاوض بشأنها أثناء رئاسة واشنطن، وتم التصديق عليها من مجلس الشيوخ، ووقعها الرئيس جون آدامز تنص على أن التناغم بين الدولتين لن يفسده شيء بسبب الدين؛ لأن الولايات المتحدة لا تقوم على أساس الدين المسيحي بأى شكل من الأشكال.

إضافة ميثاق الحقوق

الدوافع والخلفية

تطلب التصديق على الدستور موافقة تسع ولايات من الثلاث عشرة. وبعد كتابة وتوقيع الدستور، بدأت عملية الحصول على تصديق الولايات بصورة منفردة. وحشد كل من معارضى ومؤيدى اقتراح إقامة حكومة مركزية قوية حججهم لإقناع الولايات التي لم تكن قد وصلت إلى قرار بعد. وكانت إحدى القضايا المثارة افتقار الدستور إلى ميثاق للحقوق.

ولم يشعر معظم المؤسسين الأوائل فى المؤتمر للدستور بالحاجة لميثاق للحقوق، حيث إن الدستور لم يكن ليمنح الحكومة أى سلطة لتعمل فى هذا النطاق على أية حال، بسبب تقييد سلطة الحكومة بضوابط آنذاك. كما كان هناك بالفعل فى العديد من دساتير الولايات نوع من مواثيق الحقوق. كما أن كتابة قائمة ببعض حقوق الأفراد فى الدستور قد تعنى ضمنًا أن هذه هى الحقوق الوحيدة التى يحق للفرد التمتع بها. وبرغم ذلك، كانت هناك اعتراضات قوية على غياب ميثاق للحقوق فى الدستور. وبعض المعترضين - مثل باتريك هنرى - فعلوا هذا - ببساطة - لمنع التصديق على الدستور، وآخرون مثل توماس چيفرسون كانوا مهتمين بشكل حقيقى بغياب ميثاق الحقوق فى الدستور (كارى ١٩٨٦ : ١٩٤) وأحد الموضوعات التى ترددت أثناء المناقشة حول الحاجة إلى ميثاق للحقوق، كان موضوع الحاجة إلى ضمانات للحرية الدينية.

مَثَّل غياب ميثاق الحقوق مشكلة بالنسبة للتصديق على الدستور. وعلى الرغم من أن ماديسون لم يعتقد أصلاً فى ضرورة ميثاق الحقوق، إلا أنه غير رأيه، ووعد أن هذا سيكون ضمن أولويات عمل الحكومة الجديدة. وبعد التصديق على الدستور، بدأت حكومة الولايات المتحدة الجديدة فى عام ١٧٨٩ وانتخب ماديسون لأول مجلس نواب. وفى شهر يونيو، قدم ماديسون قائمة تعديلات إلى المجلس، وبعد مناقشات وتغييرات فى التعديلات فى كل من مجلسى الشيوخ والنواب، صدرت القائمة النهائية، وبها عشرة تعديلات فى ٢٥ سبتمبر. وتم التصديق على هذه التعديلات العشرة الأولى (ميثاق الحقوق) من جانب الولايات، ودخلت حيز التنفيذ فى ١٥ ديسمبر ١٧٩١.

واجه أول كونجرس مشاكل عديدة كان عليه التعامل معها، ولم يُرد الكثير من أعضائه إهدار الوقت فى وضع ميثاق حقوق، ولهذا غيرت التعديلات وصدرت دون الكثير من الجدل. كانت اللغة المستخدمة فى التعديلات عامة جدّاً مما جعلها مفتوحة للتفسير من جانب الأجيال القادمة. ومع ذلك، كان هناك بعض النقاش، واحتفظ ماديسون بمذكرات عنه. دعونا الآن ندرس تطور الفقرات الخاصة بالدين فى التعديل الأول.

الدين وصياغة التعديل الأول

بمقتضى الحرية الأولى فى التعديل الأول، يحظر على الكونجرس سن أى قوانين لإضفاء الرسمية على أى دين، أو تحريم الممارسة الحرة للدين: «لا يسن الكونجرس أى قانون ينص على إضفاء صفة الرسمية على دين ما، ولايمنع حرية ممارسة دين». ومن ثَمّ، وعلى المستوى القومى، فلا يجب أن تكون هناك مؤسسة دينية رسمية، وللأفراد حق التمتع بالحرية الدينية.

ويجب ملاحظة أن هذا التعديل ينطبق على الكونجرس (الفيدرالى) فقط ولم ينطبق على الولايات، وكما ذكرنا آنفًا، فقد كانت هناك ولايات لها مؤسسات دينية رسمية، كانت فى أغلب الأحوال كنائس بروتستانتية متعددة. هذا بالإضافة إلى أن عديداً من الولايات أبقت على الاختبارات الدينية كشرط للوظائف العامة. كما لم

تمنح حقوق المواطنة الكاملة لغير البروتستانت.

وفى فصل تال، سوف نناقش كيف طبق ميثاق الحقوق فى نهاية الأمر على الولايات والحكومة القومية (الفيدرالية) نتيجة الموافقة على التعديل الرابع عشر. ومع ذلك فلم تظهر مثل هذه التفسيرات للبنود الخاصة بالدين فى التعديل الأول إلا فى هذا القرن. وكتب كوب (١٩٧٠ : ٥١٠) فى كتابه «ظهور الحرية الدينية فى أمريكا» المنشور فى ١٩٠٢، أنه لو أرادت ولاية أن تكون لها بعد التعديل كنيسة رسمية تدعمها من الضرائب لاستطاعت ذلك، وما كان للحكومة القومية أى سلطة لمنعها.

ويذكر سوملى (١٩٨٧ : ٤٤) أن الجدل حول الفقرات الخاصة بالدين فى التعديل الأول، لم يكن بين مؤيدى ومعارضى الدين، فقد كان قد تقرر بالفعل خلال المؤتمر الدستورى عدم منح الحكومة القومية أى سلطة فى هذا المجال. وحيث إن الحكومة القومية لم تمنح أى سلطة فى هذا الشأن، فلم يكن ضروريّا تناول الموضوع فى ميثاق الحقوق. ومع ذلك، يصف سوملى (١٩٨٧ : ٤٤) المشكلة بالنسبة للكونجرس على أنها تفرض حظرًا على استخدام السلطة الفيدرالية فى الأمور الدينية بطريقة تمنع أى مجلس مستقبلى من اكتساب سلطة فى هذا المجال. وبالمثل يوضح كارى (١٩٨٦ : ٢١٦) أنه ما دام لم يمنح الدستور للحكومة القومية أى سلطة للتعامل فى الأمور الدينية، فإن إصدار البنود الخاصة بالدين فى التعديل الأول كان عملاً رمزيّا، فهو بمثابة طمأنة للقلقين بشأن الحكومة الفيدرالية، وأنها لن تنقض أى ضمانات خاصة بالحقوق الدينية التى اكتسبتها الولايات الثورية.

وتم التوصل إلى الصيغة النهائية للبنود الخاصة بالدين فى التعديل الأول بعد سلسلة من التغييرات والحلول الوسط. فقد كانت حجج ماديسون الأصلية حول الدين فى ميثاق الحقوق أشمل. وكان قد تقدم أصلاً بتعديلين بخصوص الحرية الدينية؛ يمنع الأول أى انتهاك للحقوق المدنية للناس على أساس معتقداتهم أو ممارساتهم الدينية، ويحظر أى مؤسسة دينية رسمية قومية ويضمن حقوقًا كاملة ومتساوية للضمير «لا يمكن انتهاك الحقوق المدنية لأى شخص على أساس

الاعتقاد الديني أو العبادة، ولا يمكن جعل أي دين دينًا قوميًا ولا يمكن انتهاك حقوق الضمير الكاملة العادلة بأي طريقة وتحت أي ظرف» . وتعدلت هذه الأفكار وضغطت في شكل الصياغة الأخيرة للبنود الخاصة بالدين في التعديل الأول .

أما تعديل ماديسون الثاني فيما يتعلق بحرية الأديان وحقوق أخرى ، فقد وسَّع فكرة الحرية الدينية لتشمل الولايات ؛ «لا يمكن لولاية انتهاك الحقوق المتساوية للضمير ، أو حرية الصحافة ، أو المحاكمة بنظام المحلفين في قضايا الجريمة» . وماديسون نفسه اعتبر هذا أهم تعديل في قائمة التعديلات (كارى ١٩٨٦ : ٢٠٤)، وعلى الرغم من الموافقة على هذا التعديل المقترح في مجلس النواب ، إلا أن مجلس الشيوخ رفضه ، ومن ثَمّ طبق ميثاق الحقوق على الحكومة القومية فقط .

وتشير المناقشات حول البنود الخاصة بالدين في التعديل الأول ، إلى عدم وجود وجهة نظر واحدة بشأن علاقة الكنيسة بالدولة يتفق الجميع عليها ، ونظرًا للتعددية الدينية وتنوع علاقات الكنيسة بالدولة في الولايات المنفردة ، حاول الكونجرس تفادى كثير من الجدل في التعديلات المقترحة ، حيث لزم توقيع ثلاثة أرباع الولايات على التعديل . ولعل فكرة عدم منح الحكومة القومية أية سلطة في التعامل مع الأمور الدينية هي التي حازت على الاتفاق الأكثر وضوحًا بين أعضاء الكونجرس أثناء المناقشة حول البنود الخاصة بالدين . وكان للولايات سلطة التعامل مع الأمور الدينية ، ولم ينجح ماديسون بتعديله المقترح في منع الولايات من انتهاك حقوق الضمير المتساوية للأفراد . وحظيت البنود الخاصة بالدين في الدستور بأهمية قليلة باستثناء رمزيتها ، وهذا حتى بعد التصديق في عام ١٨٦٨ على التعديل الرابع عشر ، والذي قيد سلطة الولايات (إلى جانب أشياء أخرى) .

*** الملخص والنتائج**

يكمن جزء من صعوبة التوصل في وقتنا الحاضر إلى تفسير لأهداف المؤسسين الأوائل فيما يتعلق بالعلاقات بين الفرد والكنيسة والدولة، في أنهم لم يكن لهم صوت واحد. فكانت هناك رؤًى متنوعة بشأن الدمج الصحيح بين الدين والسياسة. وما زاد هذا الموقف تعقيدًا، هو أنه أثناء عملية الإعداد للثورة وإقامة الأمة، كان

على هؤلاء الذين أرادوا الثورة وقيام الأمة بتشكيل ائتلافات بين جماعات لها رؤًى متعارضة حول الدين والعلاقة الصحيحة بين الكنيسة والدولة.

ومن ثَمّ، كتب الربوبى توماس چيفرسون إعلان الاستقلال بشكل يمكنه من حشد تأييد العقلانيين الدينيين مثله، والآخرين ممن لهم رؤى دينية تقوية أو تقليدية. وكان «الرب» فى إعلان الاستقلال عامًا بشكل كاف حتى يمكن تفسيره كإله التاريخ أو إله الطبيعة. ومن الناحية الأخرى، كان الائتلاف الذى وضع الدستور متماسكًا إلى حد ما، بسبب تبنيه موقفا محايدًا بالنسبة للدين. فقد تفادى الدستور ذكر إله التاريخ أو إله الطبيعة. **وحال صياغة البنود ـ الخاصة بالدين فى التعديل الأول ــ أكد الكونجرس ـ ببساطة ـ أن الدستور لم يمنح أبدًا الحكومة القومية أية سلطة للتعامل مع الأمور الدينية.**

وعلى الرغم من إشكالية نسبة مجموعة واحدة معينة من الأهداف إلى المؤسسين الأوائل، نستطيع القول باشتراك أهم الشخصيات بينهم فى مجموعة معينة من المعتقدات بشأن العلاقة بين الفرد والكنيسة والدولة. ولنطرح هذه المعتقدات:

- للأفراد حق ثابت فى أن يكون لهم آراؤهم الدينية الخاصة بهم دون إكراه من الكنيسة أو الدولة.
- لا يجب وجود نظام لكنيسة رسمية سواء منفردة أو متعددة. ودعم الكنائس يجب أن يكون تطوعيًا تمامًا.
- لا يجب أن يكون هناك اختبار دينى لشغل وظيفة عامة، ولا يجب حرمان الأفراد من أى حقوق لهم على أساس رؤاهم الدينية.
- للأفراد حق ممارسة معتقداتهم الدينية شريطة عدم تسبب هذا فى ضرر الآخرين.
- أى دين يساعد على تحقيق السلوك الأخلاقى للناس، هو دين صالح. وآمنوا أن الدين المسيحى هو الأفضل من هذه الناحية.

- تتطلب الحكومة الجمهورية مستوى عاليًا نسبيًا من التصرف الأخلاقي من جانب المواطنين.
- تنبع الحاجة للدين لتأييد الحكومة - وخاصة الجمهورية - التي يكون لشريحة كبيرة نسبيًا من السكان فيها رأي في السياسة العامة، مقارنة بأشكال الحكومات الأخرى آنذاك.

وبصفة عامة، بينما اهتم المؤسسون الأوائل بضرورة التزام الناس بالقواعد المطلوبة لتوفير نظام اجتماعي، فقد أكدوا بشكل كبير على حرية الفرد في كل من الدين والحكومة.

اختص هذا الفصل بتطورات الروابط بين السياسة والدين حتى الأعوام الأولى تحت ظل الدستور الجديد. وفي الفصل القادم، سنرى كيف عمل هذا الإطار في الفترة التاريخية من عام ١٨٠٠ إلى ١٩٥٩، حيث انشغلت الأمة بقضايا مثل العبودية والتحريم وقضايا الحرب والسلام، ثم يعرض الفصل الرابع هذا البحث التاريخي بداية من عام ١٩٦٠ حتى الآن.

* * *

References

Ahlstrom, Sydney E. 1972. *A Religious History of the American People.* New Haven: Yale University Press.

Albanese, Catherine L. 1976. *Sons of the Fathers: The Civil Religion of the American Revolution.* Philadelphia: Temple University Press.

Castelli, Jim. 1988. *A Plea for Common Sense: Resolving the Clash between Religion and Politics.* San Francisco: Harper and Row.

Chidester, David. 1988. *Patterns of Power: Religion and Politics in American Culture.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Cobb, Sanford H. 1970. *The Rise of Religious Liberty in America.* New York: Burt Franklin.

Cousins, Norman. 1958. *In God We Trust: The Religious Beliefs and Ideas of the American Founding Fathers.* New York: Harper and Brothers.

Curry, Thomas J. 1986. *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment.* New York: Oxford University Press.

Gaustad, Edwin Scott. 1990. *A Religious History of America.* San Francisco: Harper and Row.

Levy, Leonard. 1995. *The Establishment Clause, Second Edition.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Malbin, Michael J. 1978. *Religion and Politics: The Intentions of the Authors of the First Amendment.* Washington, D.C.: American Enterprise Institute.

Mead, Sidney E. 1978. "American Protestantism During the Revolutionary Epoch." Pp. 162–180 in John M. Mulder and John F. Wilson (Eds.), *Religion in American History: Interpretive Essays.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Mead, Sidney E. 1989. "Neither Church nor State: Reflections on James Madison's 'Line of Separation.'" Pp. 41–54 in James E. Wood, Jr. (Ed.), *Readings on Church and State.* Waco, Texas: J.M. Dawson Institute of Church-State Studies.

Miller, Glenn T. 1976. *Religious Liberty in America: History and Prospects.* Philadelphia: Westminster Press.

Murrin, John M. 1990. "Religion and Politics in America from the First Settlements to the Civil War." Pp. 19–43 in Mark A. Noll (Ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s.* New York: Oxford University Press.

Noll, Mark A., Nathan O. Hatch, and George M. Marsden. 1989. *The Search for Christian America.* Colorado Springs: Helmers and Howard.

Reichley, A. James. 1985. *Religion in American Public Life.* Washington, D.C.: Brookings Institution.

Reimer, Neal. 1989. "Religious Liberty and Creative Breakthroughs: The Contributions of Roger Williams and James Madison." Pp. 15–24 in Charles W. Dunn (Ed.), *Religion in American Politics.* Washington, D.C.: CQ Press.

Swomley, John M. 1987. *Religious Liberty and the Secular State.* Buffalo: Prometheus Books.

Wilson, John F. 1990. "Religion, Government, and Power in the New American Nation." Pp. 77–91 in Mark A. Noll (Ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s.* New York: Oxford University Press.

الفصل الثالث

الدين والسياسة فى تاريخ الولايات المتحدة

١٨٠٠ - ١٩٥٩

كانت «العبودية» عبئًا على السيدات البيض من أهل الجنوب بشكل خاص دون غيرهن، لأنهن كن مسئولات عن الإشراف اليومى على العبيد، وخاصة الذين يعملون بالمنزل . . . وكثير منهن رأين أنهن كنساء مستعبدات بطرق شتى من جانب أزواجهن وأخواتهن، فمثلهن مثل العبيد.

- فرانك چى كيرك پاتريك «من الأغلال إلى التحرر: الدين، أخوات جريمكى والانشقاق»

* نظرة عامة

لقد ناقشنا فى الفصلين السابقين الإطار الثقافى والدينى والسياسى الذى كان بمثابة بداية الروابط الدينية والسياسية فى الولايات المتحدة. وسيعرض هذا الفصل بإيجاز آثار الدين والجماعات الدينية على العمل السياسى والحركات السياسية فى الولايات المتحدة ابتداءً من ١٨٠٠ وحتى ١٩٥٩.

وفى هذا التحليل الموجز، لا يمكننا تغطية كل شىء ذى علاقة بالدين والسياسة خلال تلك الحقبة، ولذا فسوف نركز على الدور الذى لعبه الدين ولعبته الجماعات الدينية بالنسبة لبعض القضايا المهمة، مثل الخلاف حول العبودية، والخلاف حول التحريم، وحركات الإصلاح الاجتماعى الواسع، وقضايا الحرب والسلام. وها هى بعض الأسئلة المهمة التى سنتناولها بالدراسة:

- ما هى الطرق التى أثر بها الدين والجماعات الدينية على العملية السياسية؟
- ما هى - بالضبط - الحركات الاجتماعية التي ارتبط فيها الدين بالسياسة؟
- ما هى الانقسامات الدينية التى نتجت عن العبودية، وما هى آثارها على المدى البعيد؟
- ما هو الدور الذى لعبته الجماعات الدينية فى حركة «الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها»، وفى السعى بقوة إلى تحريمها؟
- ما هى أنواع الإصلاح الاجتماعى التى كانت تناصرها الجماعات الدينية؟
- ما هى النتائج الدينية والسياسية «للبرنامج الجديد» خلال ثلاثينيات القرن العشرين؟
- ما هى الآراء المختلفة حول الحرب التى أيدتها الجماعات السلامية؟
- ما هى آثار الحرب الثورية على الكنائس؟
- ما هى الآراء التى تبنتها الجماعات الدينية تجاه حروب معينة؟

الخلفيــة

لقد أثر الدين كما أثرت الجماعات الدينية على العملية السياسية عبر تاريخ الولايات المتحدة، على الأقل بثلاث طرق (سويرنجا ١٩٩٠):

١ - مَثَّلت الجماعات الدينية، مرجعية هامة، اعتمد عليها الشعب.

٢ - عملت الجماعات الدينية على توسيع نفوذها فى المجتمع الأكبر، كما عملت على حماية مصالحها من أى هجوم، وذلك باستخدام العملية السياسية.

٣ - أثرت المعتقدات الدينية نفسها على الخيارات السياسية.

لم يبدأ ظهور حركات الإصلاح الاجتماعى - وهى حركات منظمة هدفت إلى إحداث تغيير فى المؤسسات الاجتماعية أو السلوك الاجتماعى من خلال عمل منظم - فى الولايات المتحدة إلا فى أواخر القرن الثامن عشر. فى أوائل القرن

التاسع عشر، أصبحت هذه الحركات الإصلاحية هى الوسيلة الرئيسية للتغيير الاجتماعى. وقد أدت تحولات فى وجهة نظر الأفراد إلى إحداث الآتى:

(١) أصبح الشعب يؤمن بأنه يستطيع تحقيق تغيير اجتماعى فعال، بدلاً من اتخاذ اتجاه سلبى نحو التغيير.

(٢) بدأوا ينظرون إلى الدين باعتباره تَقْوَى شخصية وعملاً اجتماعيًا، بدلاً من قصره على أبعاد الحياة الشخصية والخاصة.

(٣) بدأوا يرون أن الحفاظ على النظام الاجتماعى وإحداث التغييرات اللازمة، هو التزام مفروض على الجميع، أكثر من كونه مسئولية تلقى على عاتق زعماء الدين والسياسة وحدهم.

* إمبراطورية الخير

فى بعض الأحيان، يستخدم مصطلح «إمبراطورية الخير» للإشارة إلى منظمات وحركات الإصلاح التى جمعت الطاقات الدينية التى انطلقت بسبب الصحوة الكبرى الثانية (حوالى ١٧٩٠ وحتى ثلاثينيات القرن الثامن عشر) وذلك من أجل تحقيق إصلاحات اجتماعية مهمة. وكانت «جمعية الأصدقاء» والمعروفة أكثر باسم «الصاحبيين» من أول الجماعات الدينية التى قامت بربط التقوى الشخصية بمسئولية تحسين النظام الاجتماعى. وكان الجميع من الصاحبيين والزعماء على حد سواء مهتمين منذ البداية برؤيتهم السلمية المميزة، وبحركات مساعدة الفقراء، وإصلاح السجون، والاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها، وإلغاء العبودية.

ظهر فى نيو إنجلاند وفى أوائل القرن التاسع عشر، عدد من الحركات العامة تهدف إلى تحقيق مجتمع أفضل عن طريق تحسين التعليم وتقوية الأخلاقيات، وكان الرعاة الأساسيون لها هم الأبرشيون والمشيخيون. ركزت معظم هذه الحركات على توزيع الأناجيل والمنشورات الدينية، وذلك إلى جانب تعليم القراءة والكتابة حتى يستطيع الناس قراءتها. كانت هناك جماعات مماثلة ترعاها منظمات دينية أخرى. بالإضافة إلى ذلك، قام الموحدون - الذين اعتبرهم الأبرشيون والمشيخيون هراطقة - برعاية الجهود الخاصة بهم لإصلاح الإنسانية،

إيمانًا منهم أن مثل هذا العمل هو أكثر الأعمال الدالة على التقوى الحقيقية، وربما يكون العمل الأوحد. كان الموحدون نشيطين فى إنشاء التعليم العام وفى العمل على توفير مزيد من الرعاية الإنسانية للصمّ والعمى والمصابين بالأمراض العقلية (كايتون ١٩٨٨ : ١٤٣٠ ـ ١٤٣٤).

إحياء الدين والكمالية

حينما وصلت «إمبراطورية الخير» إلى ذروتها فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كانت هناك حركة دينية ثانية لعبت دورًا مهمًّا فى نمو حركة الإصلاح. لقد دعا مؤيدو الإحياء الدينى من أمثال شارلز جرانديسن فينى ـ وهو مشيخى من نيويورك ـ إلى الكمالية والقدسية. كانت هذه المذاهب تؤمن بأن الناس يمكنهم تجنب اقتراف الخطيئة فى هذه الحياة، وأن الكمال والقدسية الأخلاقية أمر فى متناول البشر. وعلاوة على ذلك، فقد أكد فينى أن الهداية الدينية وإعادة الميلاد الروحانى الحقيقى، من الممكن أن يصحبهما حماسٌ متأججٌ لإصلاح المجتمع. وقد أيد مصلحو الكمالية بشكل أساسى: السلام، والاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها أو تحريمها، وإلغاء العبودية (كايتون ١٩٨٨ : ١٤٣٤ ـ ١٤٣٥). وتشتمل قائمة فينى على القضايا السياسية التى يجب على الكنيسة مواجهتها وهى: «إلغاء العبودية، الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها، الإصلاح الأخلاقى، أسس العمل التجارى، الإصلاح الفسيولوچى والغذائى» (سويت ١٩٨٨ : ٨٩٣).

وبالرغم من إصرار فينى على أن الكنائس لابد أن تواجه عددًا من القضايا الاجتماعية الملحة، إلا أنه تجنب المشاركة السياسية المباشرة. وكان يؤمن بأن الإصلاحات الحكومية غير مجدية بدون السمو الروحى للبشر، وأنه من الأفضل الاعتماد على الوعظ والهداية والتطهر من الخطيئة لكل فرد على حدة، وذلك لاجتثاث الشرور الاجتماعية تدريجيًا. ومن ناحية أخرى، رأى ويليم لويد جاريسون ـ الذى اتبع فينى فى حركة إلغاء العبودية ـ أن الوعظ والهداية أمران مهمان، ولكنه آمن بأن الكنائس لابد أن تشارك فى العمل السياسى المباشر أيضًا، وأن تضغط على الحكومة لتحويل الآراء الخاصة بإلغاء العبودية إلى قانون (دَن ١٩٨٤).

* حركة التبشير الاجتماعى

خلال الفترة ما بين ١٨٦٥ و١٩٣٠، ظهرت عدة اتجاهات عامة. فأصبحت الجماعات الدينية أكثر اهتمامًا بالإصلاح الاجتماعى، وقامت بوضع برامج فعالة لتحسين أحوال المجتمع. ولعل أشهر هذه الجهود هى «حركة التبشير الاجتماعى». **فى أعقاب انتخاب تيودور روزفلت صاحب الآراء الاجتماعية التقدمية، طُرحت اقتراحات تقدمية جديدة من جانب المسيحيين لإصلاح النظام الاجتماعى والاقتصادى بشكل أشمل (مارسدن، ١٩٩١ : ٢٩). وما ميز حركة التبشير الاجتماعى هو فهمها للبشارة المسيحية على أنها رسالة اجتماعية فى جوهرها، وعدم رؤيتها للإصلاح الاجتماعى على أنه ناتج ثانوى لهداية الفرد. لقد كانت رسالتها المحورية اجتماعية، ومع ذلك، انقسمت الكنائس بسبب الخلافات اللاهوتية بين الليبراليين والمعتدلين من جانب، وبين الأصوليين من جانب آخر. ولقد اتهم الأصوليون حركة التبشير الاجتماعى بمناصرة الهرطقة؛ لأنها لم تشارك الأصوليين فى تمسكهم بالرؤية الحرفية للكتاب المقدس. وفى تلك الفترة، زادت أيضًا الجهود العلمانية للإصلاح الاجتماعى (ماير، ١٩٨٨ : ١٤٤١-١٤٤٢).**

أدت «الثورة الأخلاقية» الكبيرة فى عشرينيات القرن العشرين إلى خلق «مناخ الأزمة» التى أدت إلى انقسام لاهوتى عميق داخل البروتستانتية (مارسدن، ١٩٩١ : ٥٥-٥٦)، وهو انقسام كان له صداه فى المسيحية فى الولايات المتحدة فى النصف الأخير من القرن العشرين. وما حدث فى عشرينيات القرن العشرين، أخذ شكل انشقاق بين الأصولية والعصرانية. وكان الرمز المحورى الذى عكس اهتمامات الأصوليين هو النظرية الداروينية للنشوء البيولوچى (مارسدن، ١٩٩١ : ٥٧).

مناخ الأزمة ونتائجها

كانت الحملة المناهضة لنظرية النشوء والارتقاء حملة سياسية أساسًا؛ إذ إنها ركزت على محاولات تحريم تدريس نظرية النشوء والارتقاء فى المدارس العامة. وإذا نظرنا إلى الأمام، نجد أن هذا الأمر تنبأ بالمحاولة التى بذلت فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين لتدريس علوم الخلقية أو الخلق إلى جانب نظرية النشوء

والارتقاء أو بدلاً منها، وفى معركة «تنيسى» بشأن نظرية النشوء والارتقاء، لم يكن هناك «فائز» واضح ولذا لم يتم إلغاء قانون مناهضة نظرية النشوء والارتقاء. ومن ناحية أخرى، فإن الطريقة التى تناول بها الإعلام الأصولية والأصوليين شوهت صورتهم بشكل خطير فى أذهان العديد من الناس.

وقد بدت عشرينيات القرن العشرين - كما لو كانت - هى نهاية الأصولية، ولكن هذا بالتأكيد لم يتحقق كما ستوضح الفصول التالية. وبصفة عامة، رجع الأصوليون إلى ما كان يمثل دائمًا مصدر قوة لهم، ألا وهو الإنجيلية وبناء الأبرشيات المحلية ليظهروا من جديد كقوة سياسية مهمة فى العقود الأخيرة من القرن.

وكنتيجة مهمة لهذا التطور، انقسمت پروتستانتية الولايات المتحدة إلى فرع لاهوتى وسياسى محافظ، ومعسكر سياسى تقدمى ولاهوتى ليبرالى، على عكس التوافق السابق الموجود بين دوافع كل من المسيحية الإنجيلية والإصلاح الاجتماعى. ولم يتحقق هذا التوافق مرة أخرى بين الإنجيلية وآراء العمل الاجتماعى التقدمى سوى فى منتصف أو أواخر تسعينيات القرن العشرين (انظر الفصل الرابع من الجزء الأول).

وقد حدث تغيير آخر خلال تلك الحقبة وكان له أكبر الأهمية بالنسبة لدور الدين فى حركات الإصلاح السياسى والاجتماعى فى الأعوام التالية. ففى بداية هذه الحقبة، كانت لغة الإصلاح الاجتماعى لغة دينية، وإن لم تكن لاهوتية صريحة. وقد افترضت هذه اللغة مجموعة من المعتقدات الدينية الشائعة والمتفق عليها. ولكن بانتهاء هذه الحقبة، أصبحت اللغة المستخدمة فى تناول القضايا المختلفة لغة علمانية. ولقد لعب نمو التعددية دوراً فى ذلك الشأن. فلم يعد هناك أساس دينى مشترك وأصبحت الائتلافات تُشكل إذا لزم الأمر. وكان لابد للغة المستخدمة أن تجد قبولاً واسعًا، وأن تتفادى المضامين اللاهوتية التى قد تسبب الانقسام. وقد اكتسبت كذلك اللغة العلمية، العلمانية احترامًا، وأصبح البحث عن التغيير وتحقيقه يعتمد على الجامعة العلمانية الحديثة بشكل أكبر من اعتماده على المؤسسات الدينية (ماير ١٩٨٨: ١٤٦٠).

وفيما بين فترة الكساد العظيم وسنة ١٩٥٩، ارتبطت الپروتستانتية فى الولايات المتحدة ارتباطًا وثيقًا بالثقافة السائدة، مما نتج عنه مستوى عال من الرضا. بالإضافة إلى ذلك، دفعت أزمة الكساد الاقتصادى الكنائس ومعابد اليهودَ للتركيز على استمرار

بقائها الاقتصادى، وفى نفس الوقت بذلت كل ما فى وسعها لمساعدة أعضائها على احتذاء حذوها. ولم يشارك الدين بشكل فعال فى العملية السياسية إلا حينما حدث الاضطراب الاجتماعى فى ستينيات القرن العشرين (بوتشر و تايت ١٩٨٨ : ١٤٦٣).

وبعد أن استعرضنا بشكل عام الحركات السياسية ـ الدينية فى الفترة ما بين ١٨٠٠ ـ ١٩٥٩، فلنتناول الآن القضايا الخاصة التى أدت إلى ظهور هذه الحركات، وسنبدأ بأهم هذه القضايا وهى قضية العبودية.

*** الدين ومسألة العبودية**

كان امتلاك العبيد هو أحد حقائق الحياة فى أغلب المستعمرات فى الجنوب وفى الشمال. وجاءت المعارضة البسيطة لهذا الأمر من «الأصدقاء» (الصاحبيين)، و«المنونيت»، وهما جماعتان صغيرتان غير ذواتَىْ شأن غالبًا. ومن الواضح أن أول احتجاج عام مكتوب ضد العبودية نشره «الاجتماع الشهرى للأصدقاء» فى مدينة چيرمان تاون بينسلڤانيا فى ١٦٨٨ (إيدل، ١٩٨٧). وحينما ازدادت قوة حركة إلغاء العبودية، تزايدت مشاركة «الصاحبيين» الذين جعل إيمانهم بقوة ضمير الفرد امتلاك العبيد أمرًا محرمًا. وقد حظر الصاحبيون على أعضاء جماعتهم امتلاك العبيد وعملوا بشكل نشط فى «حركة السكة الحديدية السرية» كنوع من التحدى الصريح لـ «قانون العبيد الهاربين» الفيدرالى. ولم تظهر المعارضة الواسعة لامتلاك العبيد إلا فى سبعينيات القرن الثامن عشر عندما بدت الاضطرابات المنتشرة من أجل التحرر من الحكم الإنجليزى متعارضة مع رفض حق العبيد فى الحرية. وعلى حد تعبير أحد الكُتّاب الأوائل فى إصدار «الجاسوس ـ Spy» بماساتشوسيتس: «فى كل مدينة بالإقليم يقول لنا الوطنيون أسبوعيًا كيف يُقدرون بشكل كبير الحرية.. بينما فى نفس الوقت يصمون آذانهم أمام صرخات إخوانهم المساكين والمعذبين والتعساء» (هاينمن ولتُز، ١٩٧٥ : ١ ـ ١٨٣).

كلا الجانبين استشهد بالإنجيل

استشهد كل من مؤيدى العبودية ومؤيدى إلغائها بالإنجيل المسيحى وتعاليم كنائسهم لتأييد رؤاهم. لقد سببت قضية العبودية انقسامًا حادًا فى كثير من

الكنائس ؛ لأن الحركات المؤيدة بشدة للعبودية ، وتلك المناهضة لها ، قد تواجدا معًا داخل الطوائف والأبرشيات المحلية . ولم تقتصر المشاعر المؤيدة للعبودية على الجنوب كما لم تقتصر القوى المناهضة لها على الشمال . بالرغم من أن كثيراً من كنائس الجنوب أيدت العبودية كنظام ضرورى ، بل مفيد أيضًا (خصوصًا وأنه جزء من اقتصاد القطن) بينما شجبته بقسوة معظم كنائس الشمال ، إلا أنه كانت هناك استثناءات . يعتبر المتحدث باسم المعمدانية ريتشارد فورمان (١٧٥٥ - ١٨٢٥) مثالا نموذجيًا لمؤيدى العبودية . فقد أعلن فورمان: «إن حق امتلاك العبيد مذكور بوضوح فى الكتب المقدسة سواء فى الوصايا أو الأمثال». وعلى الجانب الآخر من الخلاف، أعلنت «الجمعية العامة المشيخية» لعام ١٨١٨ أن العبودية «أمر يتعارض تمامًا مع قانون الرب» و«يتنافى كلية مع روح ومبادئ بشارة المسيح» وعلى مسار آخر، آمن لوثريو كارولينا الجنوبية بأن الكنائس يجب ألا تتدخل فى الأمور الاقتصادية. فلقد نوّهوا إلى أنه «من الخطأ والظلم أن تتدخل أو تتطفل أى جهة دينية أو استشارية فى موضوع العبيد أو امتلاكهم أو تحرير امتلاكهم أو إلغاء عبوديتهم».

* الاختلافات الطائفية

ما مصير الطوائف الفردية؟ فى العشرين سنة السابقة للحرب الأهلية ، اختلف كل من المشيخيين والميثوديين والمعمدانيين حول هذا الأمر .

كانت الكنيسة الميثودية هى أول من عانى من الانقسام حول مسألة العبودية . وكانت المشكلة الملحة هى : هل يحق للقسيس الذى يملك عبيدًا أن يُعين أسقفًا؟ على الرغم من معارضة مؤسسها چون ولزلى علانية للعبودية وقيام المؤتمر التأسيسى للكنيسة بطرد ملاك العبيد الذين رفضوا إطلاق سراحهم ، إلا أن الميثودية تخلت عن آراء مؤسسها حيث قامت بمنح عضويتها لملاك العبيد فى الجنوب . لقد اعتبر المؤتمر العام لسنة ١٨٣٦ العبودية شرًا ، ولكنه فى نفس الوقت أدان إلغاءها . وفى المؤتمرين التاليين فى ١٨٤٤ ، تبنت الكنيسة موقفًا معاديًا للعبودية بشدة . وعند هذه النقطة ، أصبح أمرًا حتميًا أن يتحول الصراع الخفى إلى انقسام وإلى الانفصال الرسمى للكنيسة الأسقفية الميثودية فى الجنوب ، والتى أصبحت منبرًا لتأييد العبودية .

ولم تنقسم الكنيسة المشيخية بالفعل إلا بعد الانقسام السياسى الرسمى بين الاتحاد والكونفدرالية فى ١٨٥٧ . ولكن ظلت قضية العبودية فى أواخر ثلاثينيات القرن التاسع عشر إحدى قضايا الخلاف بين المدرسة القديمة والمدرسة الجديدة . وقد تمركزت المدرسة القديمة بشكل راسخ فى الجنوب ، بينما استقت المدرسة الجديدة قوتها من الشمال . وكان مفاد البيان الرسمى الذى صدر فى ١٨٤٩ من الجمعية العامة ، هو أن العبودية أمر تختص به الحكومة المدنية وأن على الكنيسة أن تبقى بمنأى عنه . وفى الولايات المتحدة الأمريكية ، لم يتم التغلب على الانقسام الذى حدث بين الكنيسة المشيخية والولايات التى كانت قد اتحدت والكنيسة المشيخية المتحدة ، إلا فى عام ١٩٨٣ عندما اتحدت مرة أخرى الهيئتان المشيخيتان الأساسيتان بعد مناقشات طويلة وشاقة .

لقد كان للمعمدانيين ـ وهم ثالث أكبر الطوائف القوية فى كل من الشمال والجنوب ـ موقف مختلف . فبينما كان الميثوديون والمشيخيون لديهم سلطة قضائية قومية تختص باتخاذ القرارات ووضع السياسة للكنيسة بأكملها ، كان نظام الحكم فى الكنيسة المعمدانية مستقلاً كلية . ومع ذلك ، ففى منتصف القرن التاسع عشر أصبحت الكنائس فى كل من الشمال والجنوب أكثر تشدداً فى آرائها . وفى ١٨٤٥ اغتنمت كنائس الجنوب الفرصة لتنشق وتشكل اتحاداً أكثر ترابطًا وتأييداً للعبودية ، وهو ما أصبح فى نهاية الأمر يعرف باسم : «المؤتمر المعمدانى الجنوبى» . وفى نفس الوقت ، اتحدت أيضًا كنائس الشمال بشكل وثيق لكنها لم تحقق نفس ترابط كنيسة الجنوب ، وهذا الاتحاد هو ما أصبح فى نهاية الأمر يعرف باسم «الكنائس المعمدانية الأمريكية» التى تستبعد الأعضاء المؤيدين للعبودية .

وكانت طائفة «حواريى المسيح» شديدة المحلية من حيث التنظيم ؛ لذا لم يكن هناك بالفعل ما يدعو إلى انقسامها على المستوى القومى . ومعنى هذا أن هذه الطائفة نجحت فى تجنب أى انقسامات خطيرة حول قضية العبودية . ولم تتعرض مجموعة أخرى من الكنائس للانقسام ؛ لأنها لم تكن لها عضوية فى كل من كنائس الجنوب أو الشمال .

لقد اقتصر وجود الأبرشيين والموحدين والعالميين على الشمال . وكل من هذه الطوائف انتقلت بسهولة إلى المعسكر المؤيد لإلغاء العبودية . لقد كان معظم

الصاحبيين - بلا شك - مؤيدين لإلغاء العبودية بالرغم من أن بعضهم كان يملك عبيدًا بالفعل. ولقد تناول كتاب چون وولمان (١٧٥٤) كيفية معاملة الزنوج بإنسانية شديدة، دون التفكير فى مسألة امتلاك العبيد من الناحية الآدمية. وإلى أن انقسمت البلاد، ظلت الكنائس اللوثرية والأسقفية والكاثوليكية غير منقسمة من الناحية العملية بالرغم من أن كلاً منها كانت تتمتع بعضوية كنائس المنطقتين (الشمال والجنوب) وتضم مؤيدين للرأيين المتعلقين بالعبودية.

وقد اتجهت الكنائس الكاثوليكية - بصفة خاصة - إلى اعتبار العبودية أمرًا مدنيًا من الأفضل تركه للحكومة. لقد ساعدت عوامل اجتماعية وعوامل كنسية وحكومية على منع انقسام الكنيسة قبل الانقسام القومى. كذلك ساعدت سياسة الطوائف اليهودية على منع انقسامها. فكقاعدة عامة، اتجهت الطوائف اليهودية إلى التماشى مع أى رأى سائد حولها.

وكانت هذه الاتجاهات اللاهوتية «الكمالية» الموصوفة أعلاه أمرًا شائعًا بين الطوائف الكبرى التى انقسمت حول قضية العبودية، وأيضًا بين اللوثريين الذين مكنهم تنظيمهم الإقليمى من أن يظلوا معًا بشكل منع تصادم الآراء فى أى اجتماع قومى. وأصبح الكماليون - بغض النظر عن الطائفة التى ينتمون إليها - يؤمنون بشكل متزايد بأن امتلاك العبيد من أكثر الخطايا إثمًا، ولا يتناسب مطلقًا مع الهداية الدينية. ومع ذلك، فقد تبنى الكماليون فى بداية القرن التاسع عشر اتجاهًا يرى أنه يتعين على الكنائس أن تختص بالأمور الروحانية وأن تترك الأمور المدنية فى أيدى الحكومات المدنية، وأن توجه معظم جهودها لتوفير الرعاية الروحية للعبيد والرفاهة البدنية أيضًا.

ولعبت النساء دورًا مهما فى حركة إلغاء العبودية. فهاربيت بيتشر ستو - وهى ابنة أحد القساوسة وكانت لاهوتية حاذقة - استطاعت إيقاظ ضمير كثير من الناس فى عملها المؤثر «كوخ العم توم» (١٨٥٢). وبعد أن بدأت الحرب الأهلية، كتبت چوليا وارد هاو «ترنيمة معركة الجمهورية» وصورت فيها الصراع برؤية خيالية. وأصبح عمل «هاو»، هو النشيد الخاص للشماليين على غرار أغنية «ديكسى» بالنسبة للجنوب. وقد ساهمت نساء أخريات - أقل شهرة - إسهامًا كبيرًا فى تنظيم الجهد والوقت والمال، وغالبًا ما لعبن أدوارًا وتحملن مسئوليات تفوق تلك الشائعة بالنسبة للنساء فى ذلك الوقت.

الآثار بعيدة المدى

كانت حركة مناهضة العبودية هي أول صراع علنى بين المصلحين الدينيين الأكثر محافظة وبين الكماليين الأكثر تطرفًا، حيث إن حركة إلغاء العبودية برمتها قد انبثقت من الحركة الإنسانية التى استهدفت ببساطة تحسين قدر العبيد وليس إلغاء نظام العبودية. وكانت هذه الحركة بمثابة انقسام انعكس فى الخلافات التى نشأت بين مؤيدى الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها، وبين مؤيدى تحريمها تمامًا، وكذلك فى الخلافات بين الجماعات المعتدلة والجماعات المتطرفة فى حركة السلام (فبينما أراد المعتدلون التركيز على السلام، رأى المتطرفون «الراديكاليون» أن أى مشاركة فى الحكومة المدنية تعد خروجًا عن الكمال المسيحى).

ما هى الآثار البعيدة لتفاعل الدين مع السياسة فى تلك الحقبة؟ يعدد شارلز دَن (١٩٨٤ : ٣١ـ٣٤) ثلاثة عشر أثرًا تعتبر أهمها الآثار التالية:

(١) فى جميع الأحوال، لولا جهود أتباع الكنيسة، لكانت حركة إلغاء العبودية قد بَطُؤَت بشدة.

(٢) ولعل أهم الأشياء جميعًا، هو أن حركة الإلغاء تركت للكنائس تراثًا للعمل السياسى المباشر كأداة للعمل الذى أساسه الدين، وهو تراث ما زال أثره مستمرًا حتى الآن. فظهرت الجماعات الدينية كجماعات ذات اهتمامات سياسية، وهى مكانة ستظل هذه الجماعات تشغلها.

(٣) الآراء المختلفة لليبراليىّ اللاهوت (مؤيدى العمل المباشر) والمحافظين (مؤيدى العمل غير المباشر) حول ماهية الشيء المناسب، وضعت الأساس لوجود أنماط عمل مشابهة استمرت حتى سبعينيات القرن العشرين. وكنتيجة لذلك، ظلت ـ حتى وقتنا هذا ـ جماعات الضغط الدينية الرئيسية فى واشنطن ليبرالية.

(٤) مفهوم المساواة وما صحبه من إصلاح اجتماعى خلال تلك الحقبة، مهد الطريق لاستمرار التأكيد السياسى على هذه القضايا، وتكوين منابر الأحزاب السياسية التى أكدت عليها أيضًا.

(٥) أدى تحرير العبيد إلى انضمام السود إلى حزب لنكولن (الجمهورى) ولكن الإصلاح الاجتماعى قد ساعد غالبية السود على أن يصبحوا ديمقراطيين فى

عهد فرانكلين روزفلت عندما صارت السياسات الديمقراطية أعظم نفعًا لهم من سياسات الجمهوريين.

* الدين والاعتدال والتحريم

كانت الحملة من أجل تنظيم تعاطى الخمر أو تحريمه تمامًا، جزءًا من تأييد الطبقة الوسطى الواسع «للمسيحية الاجتماعية» التى انحازت لسياسة تيودور روزفلت وخاصة «الصفقة العادلة» وبرنامج «بُل موز». وفى عام ١٩١٢ جعل مؤتمر الحزب التقدمى أغنية «إلى الأمام أيها الجنود المسيحيون» شعاره الرئيسى. وقد اشتملت الإصلاحات المقترحة على: «الانتخابات الأولية المباشرة، حق المرأة فى الاقتراع، المبادرة، الاستفتاء، الإقالة بالتصويت، تنظيم التجارة بين الولايات، مراجعة قوانين المصارف والعملة، التشريع الفعال لمقاومة الاحتكارات، ملكية البلدية للمرافق العامة، ضريبة الدخل، تحديد ساعات العمل اليومى بثمانى ساعات، حظر عمالة الأطفال، التأمين ضد الحوادث الناجمة عن الأعمال الصناعية وضد الأمراض المهنية، اتخاذ إجراءات صارمة لمنع تهريب الخمر أو تحريمها تمامًا» (هدسون وكوريجان، ١٩٢٢ : ٣٠٣). وقد ذُكر أن صناعة الخمور كانت تعتبر «أخطر وأضر صناعة كبرى على الإطلاق» (هدسون وكوريجان، ١٩٢٢ : ٣٠٦). أصبحت الخمور المسكرة فى ذلك الوقت ينظر إليها بنفس النظرة التى كانت موجودة تجاه امتلاك العبيد فى الأوقات السابقة، حيث اعتبرت دليلاً واضحًا على فساد الحياة.

وقد اتحد فكران دينيان فى الحملة التى شنت ضد «شراب دم الشيطان». إن الأمر الذى حفز أكثر المسيحية الاجتماعية التقدمية، هو الضرر الذى لحق بالأفراد بسبب الإفراط فى تناول الخمور، والضغوط التى واجهت الأسر والمجتمع كنتيجة لبيع واستهلاك الخمر بشكل غير منظم. وغالبًا ما أدى هذا إلى العمل على تحقيق الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها وتنظيم بيعها واستهلاكها ولكن دون تحريمها تمامًا. وكان مؤيدو «الاعتدال» يفرقون بين الخمر والجعة من ناحية، والكحول المقطر من ناحية أخرى. وقد شجعوا الاعتدال فى تعاطى النوع الأول من الخمور، والابتعاد التام عن النوع الثانى. أما الأمر الذى حفز الإنجيلية الكمالية أكثر، هو رؤيتها فى أن

تعاطى الخمور دليل واضح على وجود مجتمع لا يمكن إصلاحه . لهذا لا يكفى الاعتدال فى تعاطيها، ولكن تحريمها كان هو الطريقة الوحيدة المناسبة .

* حملة پروتستانتية

كانت القوة الدافعة لتحريم الخمر هى الحملة الپروتستانتية التى انخرط فيها الليبراليون والمحافظون الپروتستانت . وقد وصف أحد الكتاب «جمعية مناهضة الحانات» التى تأسست فى ١٨٩٥ على أنها «فى الحقيقة فرع من الكنائس الميثودية المعمدانية» (دابنى، ١٩٤٩ : ٣٥) . لقد أيد بشدة جميع الپروتستانت الأمريكيين تحريم الخمر ولم يكن هناك إلا بعض الاستثناءات . فلم يؤيد رسميًا اللوثريون الألمان والأساقفة قضية التحريم، بالرغم من أنهم كانوا من أشد مؤيدى الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها . لكن أساقفة الأبرشيات والزعماء أيدوا منفردين التحريم، وكذلك اللوثريون الإسكندناڤيون الذين كانت قلوبهم أكثر تقوى (آلستروم، ١٩٧٢ : ٩٠٢)، وأيد الأبرشيون والصاحبيون بقوة التحريم منذ البداية تقريبًا . وبالرغم من أن الپروتستانتية الإنجيلية أصبحت أكثر تفهمًا وأقل انتقاداً للمجتمع الذى تعيش فيه وأقل كفاحًا أيضًا، إلا أن حماسها فى أن ترى سريان التعديل الخاص بالتحريم ظل قائمًا (سويت، ١٩٨٨ : ٩٢) .

وفى الولايات المتحدة، كان الصراع بين الكاثوليك الأيرلنديين والكاثوليك الألمان قد فتر على الأقل، منذ الحرب الأهلية، ولكن حركة التحريم أضرمته مرة أخرى . لقد شعر الكاثوليك الألمان مثل نظرائهم اللوثريين الألمان بأن التحريم يعد ضربًا من التعصب . لقد أيد هذه الحركة زعماء الكاثوليك الأيرلنديون بصفة عامة، وكذلك هؤلاء الذين ناصروا سرعة الاندماج فى الثقافة الأمريكية بصفة خاصة . فقد اعتبروا عادة شرب الخمر لدى جميع الكاثوليك الأيرلنديين بمثابة عائق خطير يعرقل التقدم والاندماج فى الثقافة الأمريكية ؛ لذا دعوا إلى التحريم لتدعيم قضيتهم . واستمر انقسام الكاثوليكية حول التحريم إلى أن سيطرت الپروتستانتية على الحركة، وتم إصدار تعديل دستورى واجه معارضة كاثوليكية شبه إجماعية (آلستروم، ١٩٧٢ : ٨٣١) .

وعادة ما تصدر اليهود لفترة طويلة من القرن العشرين حركات الإصلاح، بما فى ذلك الحركة المطالبة بالاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها. وكانت المشاركة اليهودية فى مثل تلك الجهود لا تتناسب عادة مع حجم عدد السكان من اليهود لعدة أسباب. فالكتب العبرية المقدسة تؤكد ضرورة العدل الاجتماعى وتوفير احتياجات المجتمع الإنسانى بأسره. وقد أوقد الاضطهاد المستمر لليهود غريزة البقاء لديهم. وعلى حد تعبير كاتب يهودى «فإن النظرة اليهودية . . . تحث اليهود دائمًا على الكفاح من أجل أفضل عالم واحتلال مكان بارز ومؤثر فى حركات الإصلاح الاجتماعى» (برنستين، ١٩٥٠ : ٤١٩). فيهود الإصلاح - والعلمانية بصفة خاصة - الذين يؤمنون أن جوهر اليهودية يكمن فى توجيهاتها الأخلاقية، أيدوا الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها لأنه يعود بالفائدة على المجتمع بأسره.

ومن ناحية أخرى، فقد كان هناك الكثيرون ممن لا يؤيدون بدرجة كبيرة التحريم؛ لأنه ينطوى على درجة من الزهد وإنكار الذات وهى أمور غريبة على اليهودية.

*** النساء والتحريم**

لقد ناقشنا آنفًا اشتراك النساء فى حركة مناهضة العبودية. لقد شاركت النساء أيضًا بشكل فعال فى «حركة الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها» بطرق شتى فاقت تمامًا ما كان شائعًا ومقبولاً فى ذلك الوقت. كان «الاتحاد النسائى المسيحى للاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها» المعروف بـ «WCTU» الذى تأسس فى ١٨٧٤ هو «أول منظمة نسائية كبيرة غير طائفية». والمنظمة برئاسة المؤسس فرانسيس ويلارد - الذى كانت اهتماماته أبعد من مجرد التحريم - أتاحت للنساء «قاعدة للمشاركة فى قضايا الإصلاح، وكان بمثابة مكان للعمل السياسى ودعم مطلب الاقتراع، ووسيلة لتعزيز الكثير من الأنشطة الخيرية». لقد كانت هناك محاولة واعية «لدمج النظرة الأخلاقية للنساء إلى الساحة السياسية العامة» (ماير، ١٩٨٨ : ١٤٤٧). والنساء اللاتى بدأن الشعور بقوتهن وتأثيرهن فى «اتحاد WCTU» سعين أيضًا للعمل بشكل مباشر أكبر من أجل الحصول على حقوق المرأة بما فى ذلك حق الاقتراع.

جعلت المشاركة فى حملات إلغاء العبودية والاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها، النساء أكثر وعيًا من ذى قبل بقوتهن السياسية وإمكانيتهن. فالمشاركة فى حركة مناهضة العبودية جعلت النساء يدركن عبوديتهن أيضًا، واشتراك الكنائس فى تلك الجريمة. فمن ناحية، شكلت الكنيسة المؤسساتية و«رجال» الدين بها عقبة كبيرة أمام قضية حقوق المرأة بدعوى القانون الإلهى وضرورة المحافظة على التقاليد القديمة. ومن ناحية أخرى، كانت الكنائس مكانًا يساعد فى تدريب القيادات. وعندما انعقد أول مؤتمر لحقوق المرأة فى سينيكا فولز بنيويورك فى ١٨٨٤ كان موضوعه الرئيسى الاستياء من الأنظمة الاجتماعية التى تقلل من شأن المرأة، وكذلك الأنظمة اللاهوتية المبررة لذلك.

*** الكنائس والبرامج الواسعة للإصلاح الاجتماعى**

انخرطت عبر التاريخ كل من المنظمات الدينية والأفراد بشكل قوى فى الجهود الخاصة بقضية واحدة. ومع ذلك، فكثيرًا ما شكلوا برامج واسعة ومؤثرة للإصلاح الاجتماعى. ولقد رأينا بالفعل هذا الاتجاه فى لاهوت الإنجيل الاجتماعى. ويحضرنا فى هذا المقام حالتان وثيقتا الصلة بهذا الموضوع، ألا وهما: البرنامج الكاثوليكى الأمريكى فى ١٩١٩ «برنامج الأساقفة لإعادة البناء الاجتماعى» وبيان «المثل العليا الاجتماعية للكنائس» الذى أصدره فى ١٩٠٨ المجلس الفيدرالى للكنائس (الذى كان سلفًا للمجلس القومى لكنائس المسيح فى الولايات المتحدة الأمريكية والذى ارتبط بشكل وثيق بالپروتستانتية الليبرالية).

«برنامج الأساقفة لإعادة البناء الاجتماعى»

يتضح من نظام الكنيسة الكاثوليكية أن الأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة - وخاصة فى تلك الفترة التى هى محل دراسة هنا - نادرًا ما نشروا تصريحات رسمية - مثل هذه الوثيقة - دون الحصول على موافقة روما. والآراء الواردة بهذه الوثيقة تتفق تمامًا مع التعاليم الكاثوليكية السائدة. فعلى عكس

البروتستانتية التى أكدت أكثر على الفردية، نادت الكاثوليكية دائمًا بنظرة شمولية للمجتمع الذى يرتبط فيه الأفراد وجميع مظاهره برباط وثيق. وغالبًا ما كان هذا الاتجاه اللاهوتى أساس التأييد الكاثوليكى للبرامج الاجتماعية.

يشتمل «برنامج الأساقفة لإعادة البناء الاجتماعى» لعام ١٩١٩ على عدة نقاط تمس العديد من القضايا الاجتماعية. وفى مواجهة الاقتراحات الخاصة بخفض الأجور، أيّد الأساقفة جهود العمال فى مقاومة مثل هذا الخفض على أساس أسباب تتعلق بالعدالة والاقتصاد. فبينما أقروا بعدم إمكان الحكومة مواصلة بناء المساكن الشعبية بنفس المعدل الذى كانت عليه سابقًا بالنسبة للعاملين بالحرب، فقد حملوا الحكومة مسئولية توفير مساكن ملائمة للجميع وخاصة فى المدن. وبينما حذروا من رقابة الحكومة على الأسعار، فإنهم أيدوا خفض تكاليف المعيشة عن طريق منع الاحتكارات. لقد شجعوا فكرة وجود حد أدنى قانونى للأجور وتوفير الحكومة للتأمين ضد «المرض والعجز والبطالة والشيخوخة».

وقد أيد الأساقفة أيضًا حق العمال فى أن تكون لهم منظمة، وفى أن يتعاملوا مع الإدارة من خلال ممثلين يختارونهم، وكذلك حقهم فى أن تكون لهم كلمة بشأن عملية الإنتاج. لقد أيدوا ضرورة توفير الأمان فى أماكن العمل وأنظمة الصحة العامة والتدريب المهنى، وهذا إلى جانب إلغاء عمالة الأطفال.

إنهم لم يريدوا رؤية النظام الرأسمالى يتحول إلى نظام اشتراكى، ودللوا على ذلك بأن هذا النظام الاشتراكى القائم، توجد به ثلاثة عيوب رئيسية وهى: أنه نظام غير كفء ومهدر لكل من الإنتاج والتوزيع، وأنه لا يحقق الدخل الكافى لغالبية العمال، بينما فى الوقت نفسه يدر دخولاً كبيرة غير لازمة للقلة الثرية.

المثل الاجتماعية العليا للكنائس

فى ١٩٣٢ كانت القائمة أطول بالنسبة للإصلاحات الاجتماعية الخاصة بالمجلس الفيدرالى للكنائس، وقد تشابهت تلك القائمة فى أوجه عدة مع البيان الاجتماعى الذى وافقت عليه الكنيسة الميثودية منذ ربع قرن مضى. وتشتمل عدة

نقاط فى قائمة الإصلاحات الاجتماعية على «التطبيق العملى للمبدأ المسيحى الخاص بالرفاهة الاجتماعية» فى أوجه شتى من النظام الاقتصادى مثل: الائتمان، والنظام النقدى نفسه، واكتساب المال، والتوزيع العادل للثروة، والحد الأدنى للأجور وغيره.

وتضم القائمة أيضًا سلامة العمال العاملين بالصناعة والزراعة والتأمين، بما فى ذلك التأمين ضد البطالة. لقد وافق المجلس على خفض عدد ساعات العمل اليومية، وتشجيع أصحاب العمل جميعًا على خفض أيام العمل الأسبوعية إلى ستة أيام «مع توقع خفضها لأكثر من هذا». وتؤيد القائمة شرعية المنظمات العمالية، وحق التفاوض الجماعى، وضرورة تحقيق العدالة الاقتصادية للمزارعين، وإتاحة الفرصة الثقافية الموجودة بالمدن للمقيمين بالمناطق الريفية.

وتضمنت القائمة كذلك الأنظمة الخاصة التى تكفل حماية المرأة العاملة، وكذلك الأنظمة الخاصة بالإلغاء التام لعمالة الأطفال، و«حماية الأسرة بمعيار واحد للطهارة، والإعداد التربوى للزواج وإدارة شئون المنزل والأبوة». وقد سعى المجلس إلى حماية المجتمع من آثار أى اتجار فى المسكرات والمخدرات، كما شجع إصلاح المحكمة الجنائية وأنظمة السجون.

ولقد هدفت قائمة الإصلاحات الاجتماعية إلى دعم فكرة بناء«نظام عالمى تعاونى» عن طريق نبذ الحرب، والخفض الكبير للأسلحة، وكذلك إقامة هيئات دولية لفض المنازعات. وبشكل أكثر عمومية آمنت هذه الإصلاحات بالتسامح وحسن النوايا تجاه الجميع، هذا إلى جانب حماية حقوق ومسئوليات حرية التعبير وحرية الاجتماع وحرية الصحافة التى تؤمن بأن «حرية التواصل بين العقول أمر جوهرى لاكتشاف الحقيقة».

وعند النظر لتلك الوثيقتين، يبرز لنا أمران: **أولاً**: كل من الوثيقتين قد كتب منذ ما يربو على نصف قرن مضى، إلا أن كثيراً من المشاكل ما زالت موجودة. **ثانيًا**: الحلول التى اقترحت فى ذلك الوقت تشبه تلك المقترحة الآن. فعلى سبيل المثال، يظهر فى كلتا الوثيقتين دعم الحكومة للتأمين الصحى وبرنامج إصلاح الرعاية الصحية الذى اقترحه الرئيس بيل كلينتون فى تسعينيات القرن العشرين.

* **الليبراليون والمحافظون الدينيون**

* **« البرنامج الجديد » لفرانكلين روزفلت**

أثناء فترة الكساد العظيم فى ثلاثينيات القرن العشرين، قام الرئيس روزفلت بتغيير دور الحكومة لتتحمل بمقتضاه مسئولية أكبر فى تحقيق الرفاهة الاقتصادية للأفراد وللمجتمع. **لقد اشتمل «البرنامج الجديد» على برامج تساعد الناس فى الأمور التى تتعلق بالوظائف والعجز والمعاش (التأمين الاجتماعى) وغيرها. وكما كان الحال بالنسبة لدور الدين فى الحرب الأهلية سابقًا، وفى عهد إلغاء العبودية، فإن دور الدين فى سياسة «البرنامج الجديد» لروزفلت كان له عواقبه التى ما زال صداها يتردد حتى الآن.** ووفقًا لدَن (١٩٨٤ : ٥٠ ـ ٥٢) فإننا يمكننا أن نحدد عدة آثار:

أولاً: أصبحت السيادة لليبراليين الدينيين، ويرجع ذلك بدرجة كبيرة إلى أن نُظراءَهم الأكثر محافظة لم يؤيدوا جهود المحافظين السياسيين إيمانًا منهم «أن ما يهم الدين هو الدين».

ثانيـــــا: استخدم ليبراليو اللاهوت سلطة المنبر، الذى كان داعمًا فيما سبق للمحافظين فى التأثير على الرأى العام والعملية السياسية. وقد استمر كل من الاتجاهين حتى سبعينيات القرن العشرين، إلى أن أصبح للمحافظين الدينيين مرة أخرى تأثيرهم السياسى.

ثالثا: أصبح لأصوات الكاثوليك واليهود والسود أهمية استراتيجية مازالت باقية. وما زالت العناصر المهمة فى «البرنامج الجديد» لروزفلت تحتفظ بأهميتها حتى اليوم. وسوف نعود إلى هذا الموضوع فى الفصلين الثانى والثالث من الجزء الثانى.

رابعـًـــا: هذه المرحلة بالذات، حددت بشكل قاطع نقاط الخلاف بين الليبرالية الدينية وبين المحافظين حول نوع الحكومة التى يفضلها كل منهما. وما زال هذا الأمر موجوداً حتى الآن. فبينما سعى الليبراليون إلى استخدام سلطة الحكومة لتحقيق الإصلاحات الاجتماعية، فضّل المحافظون قيام الحكومة بدور أكثر محدودية واستمروا فى تأييد فكرة الفردية. وهذا أيضًا هو أحد العوامل التى ما زالت موجودة فى أواخر القرن العشرين، كما يتضح فى النقاش الدائر حول الرفاهة وغيرها من الحقوق.

خامسًا: أسهمت هيمنة الليبرالية الدينية فى ظهور الدولية؛ إذ إن الدين حبّذ تاريخيًا المشاركة القومية أكثر من المشاركة الدولية.

سادسًا: أشار فشل تحريم الخمر خلال عهد «البرنامج الجديد» إلى تقلص دور الأخلاقية الشخصية فى الانخراط السياسى للدين. وهو تقلص استمر حتى الربع الأخير من القرن العشرين، عندما نشط مرة أخرى بسبب حركة حقوق المرأة والخلاف حول الإجهاض.

* الدين والسلام والحرب

رؤى ثلاث للحرب

توجد الجذور الدينية للمواقف الأمريكية تجاه الحرب والسلام فى الكتب المقدسة المسيحية واليهودية. وقد أدت هذه الكتب إلى ظهور ثلاث رؤى للحرب: الحرب المقدسة، والحرب العادلة، والسلامية (إندى، ١٩٨٨: ١٤٠٩). حيث إن المسيحية كان لها السيادة فى تشكيل المواقف فى الولايات المتحدة، فمواقفنا الثقافية تجاه الحرب يمكن تلخيصها على النحو التالى: إلى أن جاء حكم قسطنطين، ظلت السلامية هى الموقف السائد للمسيحية، وإلى جانب هذا الموقف يمكن ملاحظة موقفين آخرين معاديين للسلام. ينص مذهب الحرب العادلة على جواز مشاركة المسيحيين فى الحرب وجواز إجبارهم على ذلك ما دامت الحرب تعلنها السلطة الصحيحة ويتم فيها الالتزام بقواعد أخلاقية معينة. وظهرت فكرة الحرب المقدسة أو الحرب الصليبية خلال القرون الوسطى، ولكن لم تصبح أبدًا الفكرة السائدة. عندما كان الأمر يتعلق بالمشاركة فى الحرب، كان المسيحيون عادة يقدمون مطالب الأمة على دينهم (فيرجسون، ١٩٧٨: ١٢١-١٢٢).

الحرب المقدسة

كان منهج الحرب المقدسة أو الحرب الصليبية، هو أحد المظاهر المهمة للمواقف فى الولايات المتحدة تجاه الحروب. ومصطلح الحرب المقدسة كما هو مستخدم هنا، يعنى حرب مقدسة يشنها الصالحون نيابة عن الرب ضد الكفار والمهرطقين سياسيًا أو دينيًا. وعندما يتعلق الأمر بإيجاد معنى أو تفسير للحرب

الأهلية، نجد أن نموذج الحرب الصليبية كان له معنى واضحٌ للجانبين، ولكن بشكل أفضل للشماليين (آلستروم، ١٩٧٢ : ٦٨٤). لقد كان من السهل على المنتصرين اعتبار نصرهم دفاعًا من الله لموقفهم فى مناهضة العبودية واعتبار هزيمة الجنوب عقابًا إلهيًا. وبالنسبة لمن نزل بهم العقاب فقد شق عليهم أن يؤمنوا بأن مشيئة الرب هى ما بدا كتدمير لأسلوب حياتهم كلية. ولقد اعتبر الكثيرون الحرب العالمية الثانية حرب المؤمنين ضد الملحدين.

الحرب العادلة: النموذج السائد

إن النموذج السائد للحرب، والذى شكل مواقف الناس، كان بطريقة أو بأخرى صورة من صور الحرب العادلة. ما دام إعلان الحرب يكون من جانب السلطة الصحيحة، وما دامت أسبابها عادلة، فيجوز للأفراد المشاركة فيها بنية حسنة، ويجوز إجبارهم على ذلك إذا استدعى الأمر. لقد أيّد كل من المصلحين البروتستانت مارتن لوثر وچون كالڤين شكلاً من أشكال الحرب العادلة. فالسيف بالنسبة للوثر هو السلاح الشرعى للدولة. أما كالڤين فقد كان متطرفًا بعض الشىء. فبالنسبة له الدولة مسئولة عن دعم الكنيسة، وعلى هذا النحو أصبحت الحرب بالنسبة لكالڤين أقرب ما تكون حربًا مقدسة. ومع ذلك، فعلى المدى الطويل، أصبح تأكيده على حق حمل السلاح فى سبيل قضية عادلة بما فى ذلك الدفاع عن «الدين الحق».

فى تلخيصه لعناصر نظرية الحرب العادلة كما ظهرت فى المسيحية، يذكر چون فيرجسون ثمانية عناصر:

١ ـ الحرب العادلة هى الحرب المعلنة من قبل السلطة الصحيحة.

٢ ـ يجب أن تكون القضية عادلة.

٣ ـ يجب أن يكون الهدف زيادة الخير وتقليص الشر.

٤ ـ يجب خوض الحرب بالوسائل المناسبة.

٥ ـ يجب أن تكون ضد المذنبين وليس الأبرياء.

٦ ـ يجب ألا يعانى الأبرياء من ويلات الحرب أكثر من اللازم.
٧ ـ يجب أن تكون الحرب هى الملجأ الأخير بعد فشل جميع الإجراءات الأخرى.
٨ ـ يجب أن تكون هناك فرصة معقولة لتحقيق النجاح.

وسيدرك القارئ الواعى على الفور صعوبة التأكد مما إذا كانت هذه المعايير تطبق فى أى حرب فعلية. وفى الواقع لا يمكن التأكد من أىٍّ من هذه المعايير سوى المعيار الأول، ومع ذلك فهذا المعيار أيضًا يكتنفه بعض الغموض.

ويوضح فيرجسون أن تأييد المسيحية لرؤية الحرب العادلة، تحل محل الرؤية المستمدة من الفلسفة الإغريقية والقانون الرومانى. ولم تؤد هذه الرؤية إلى وجود موقف مسيحى مميز تجاه المشاركة فى الحرب (فيرجسون، ١٩٧٨، ١١١).

السـلامية

إن المكان الرئيسى للسلامية ـ أى وجهة النظر الثالثة فى الولايات المتحدة ـ هو «كنائس السلام التاريخية» إلى جانب الطوائف المسيحية الأخرى. وهذه الكنائس موجودة فى الولايات المتحدة منذ بداية تاريخها مثل «جمعية الأصدقاء»، و«المنونيت»، و«الإخوة»، وغيرها.

ويتمثل منظور السلامية فى أحد التساؤلات الذى يطرحه «الأصدقاء» أو «الصاحبيون»: «هل أنت مخلص فى التمسك بموقفنا ضد الحرب باعتبارها أمرًا يتنافى مع روح وتعاليم المسيح؟ هل تحيا حياة تستبعد كل أسباب الحرب؟» ومن الطوائف السلامية المتأخرة طائفتا «الأدڤنتست» و«شهود يهوه» (على الرغم من قول «شهود يهوه» بأنهم سيحاربون فى «حرب الرب» وعلى هذا النحو فهم ليسوا سلاميين بالمعنى التام).

وتعتبر «جماعة المصالحة» التى تأسست فى ديسمبر ١٩١٤ هى أول منظمة سلامية بين الطوائف المسيحية. وتقوم هذه المنظمة على خمسة مبادئ هى:

١ ـ الحب ـ كما يتضح من حياة ووفاة عيسى المسيح ـ هو القوة الوحيدة التى تستطيع التغلب على الشر بالخير ، وهو الأساس الوحيد للمجتمع الإنسانى .

٢ ـ من أجل تأسيس نظام عالمى مبنى على هذا الحب ، يجب على الناس تقبل المبدأ كلية ، وحتى إن انطوى هذا على بعض المخاطر ، حيث إن غالبية العالم لا تقبل قانون الحب .

٣ ـ نحن كمسيحيين لا نستطيع الاشتراك فى حرب . بل يجب علينا أن نحيا حياة أساسها الحب فى كل أوجهها . وهذا تجسيد لولائنا القومى ، وولائنا للسيد المسيح .

٤ ـ إن قدرة وحب وحكمة الرب أقوى مما ندرك ، ودائما تسعى للتجسد فى الحياة الإنسانية بطرق أكثر وضوحًا .

٥ ـ تتحقق مشيئة الرب من خلال البشر ، ومن ثم فنحن رهن مشيئته وطوع إرادته .

الاتجاهات المختلفة نحو حروب معينة

ومع الأخذ فى الاعتبار المناهج الثلاثة الخاصة بالحرب، فما هى توجهات الشعب الأمريكى نحو حروب معينة؟ دعونا نتناول بالدراسة بعض الحروب المهمة .

الحرب الثورية

كان هناك تأييد دينى لكل من إنجلترا والثوار الأمريكيين خلال الحرب الثورية (الأمريكية ضد إنجلترا)، إلا أن التأييد الأعظم كان من نصيب الثوار بشكل عام . وكما لاحظنا فى الفصل السابق، **فقد ارتدت الثورة عباءة الدين، وأيدها تحالف من معسكرات دينية متباينة إلى حد بعيد مثل التقاة والعقلانيين الدينيين.** «إن ميل البروتستانت إلى المستعمرين أدى إلى أن ينظروا إلى الملك والحكم الإنجليزى بعين الريبة» (آلستروم ١٩٧٢ : ٣٦١) . وكان هذا حقيقيًا حتى بالنسبة لمؤيدى الكنيسة الإنجليزية . وهناك عامل آخر أدى إلى تعزيز التأييد الدينى فى المستعمرات للثورة ، حيث لم يكن هناك أسقفٌ مقيمٌ تابعٌ للكنيسة الإنجليزية . وقبل الحرب الثورية ، تنامى فى إنجلترا تأييد فكرة إرسال أسقف مُقيمٍ للإشراف

على الحياة الدينية فى المستعمرات . وواجه هذا التهديد للاستقلال الدينى معارضة قوية على أسس دينية أسهمت بدورها فى تحقيق الاستقلال السياسى بشكل أكبر (بريدان باه ١٩٦٢) .

لقد كان للحرب الثورية أثر هائل على الكنائس أيضًا ، فطبقًا «لآلستروم» (١٩٧٢ : ٣٦٥ ـ ٣٨٤) هناك أربعة آثار سياسية :

١ ـ أدى الدمار والخراب اللذان خلفتهما الحرب والفترات التى سبقتها وتلتها إلى ضعف الكنائس ، أو بمعنى آخر «فترة كساد دينى» فى الأمة الجديدة . فقد استحوذت مشاكل السياسة على اهتمام الشعب ، وتدنت عضوية الكنيسة وأصبحت إسمية إلى حد بعيد .

٢ ـ وعلى الجانب الآخر ، ازدهرت فلسفة التنوير والعلمانية والربوبية ، وأضحت العقلانية والليبرالية هما الطريقتان السائدتان للنظر إلى الأشياء . وحتى المتدينون ، فلم يعملوا كثيراً بتعاليم الأديان المنزلة .

٣ ـ وبالطبع تكبدت الكنيسة الإنجليزية ـ على وجه الخصوص ـ خسائر فادحة . ومع ذلك ، فقد كان على جميع الكنائس أن تعيد تنظيم نفسها للوفاء بمتطلبات الوضع الجديد وشكل هذا عبئًا إضافيًا على الطاقة التى استنزفتها الحرب مسبقًا .

٤ ـ وفى الوقت نفسه ، منح الاستقلال فرصًا جديدة للدين وخاصة بسبب العلاقات الجديدة بين الدين والحكومة . فقد شجعت الحرية الدينية التطور النشط للكنائس ، حيث أتاح الفصل المتزايد بين الكنيسة والدولة فرصًا وخيارات جديدة . فظهرت «الطائفية» ، وهو مفهوم للكنيسة يسمح لأشكال متنوعة من المسيحية بالانضمام للكنيسة والتمتع بدرجة من التسامح تجاه الاختلافات الدينية . وأصبح مفهوم الطائفية هو المبدأ المنظم للمسيحية فى الولايات المتحدة .

عَنَتْ كل هذه الأشياء مجتمعة ضرورة اعتماد الكنائس آنذاك على العضوية التطوعية ـ بل وأكثر من هذا ـ على الدعم المالى التطوعى . وأصبحت الكنائس فى استجابتها لهذا السوق الاستهلاكى الجديد أقل رسمية فى العبادة ، وأقل اهتمامًا بأمور الآخرة ، وأكثر عقلانية فى اللاهوت ، وأكثر ديمقراطية ومحلية فى تنظيمها ، وأكثر عملية فى أهدافها . وأدت الروح الوطنية المنتشرة وقتها إلى بداية ما سوف

يطلق عليه «الدين المدنى الأمريكى». وهذه الوحدة التى تجمع بين القومية والدين هى التى شكلت فى السنوات التالية عنصر التوازن للتنوع الدينى المتزايد.

الحرب الأهلية

استخدم كل من الشمال والجنوب، ومؤيدو الاتحاد والكونفيدرالية، وملاك العبيد ومؤيدو تحريرهم، الفكر الدينى دعمًا لمواقفهم خلال الحرب. فوصف «سيدنى آلستروم» المؤرخ الدينى الحرب الأهلية كحرب أخلاقية متفردة، ليس بسبب أن أحد طرفيها مخطئ بينما الآخر على صواب بشكل واضح، ولكن «بسبب انبثاقها من أزمة أخلاقية حول القضايا التى لم يستطع الأمريكيون تفاديها أو الهروب منها فى منتصف القرن التاسع عشر» (آلستروم ١٩٧٢ : ٦٤٩).

عضد القساوسة الجنود وقاموا بمواساة المدنيين على الجانبين بتقديم خدمات غير قتالية، وأصبحت الحرب موضوعًا محوريًا فى المواعظ وصلوات الأبرشيات، كما كانت الاجتماعات الدينية سمة متكررة للحياة العسكرية فى المعسكرات.

ولاحظنا أن أيديولوچية الحرب المقدسة وما يتردد حول الحساب والعقاب قد ساعدت الكثيرين على تقبل الحرب ومآسيها. وكانت هناك وجهات نظر أكثر تقدمًا وتعقيدًا من الناحية اللاهوتية. فقد اعتبر «هوريس بوشنل» الحرب تطهيرًا للأمة وتقوية لتجانسها، مقارنًا إياها بتضحية المسيح وآلامه تكفيرًا عن أخطاء البشر. وفسرها المؤرخ «فيليب شان» على أنها العقاب الإلهى للأمة جمعاء لتورطها فى نظام الرق، وكحدث يُعدُّها لتلعب دورًا أكثر حسمًا فى توسيع آفاق حرية الإنسان. ويعتقد «أبراهام لنكولن» أن الحرب كانت بمثابة محنة لاختبار الهدف الأخلاقى للأمة، وأنها تؤدى لميلاد جديد للحرية (آلستروم ١٩٧٢ : ٦٨٥-٦٨٨).

* الحرب العالمية الأولى

عندما أعلنت إنجلترا وفرنسا والحلفاء الحرب على ألمانيا، انقسم الزعماء الدينيون والجميع فى آرائهم حول الحرب. ولم يكن الانقسام دينيًا بالمعنى المفهوم، وإنما انقسام حول أخلاقية الحرب وتداعياتها على المدى البعيد. وقد

حصل إعلان الرئيس «ويلسون» بدخول الولايات المتحدة الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٧ على تأييد شبه كامل من الجماعات الدينية، حتى تلك الملتزمة عادة بالسلامية. ومما سهل تقبل الأمر، وصف «ويلسون» دخول الولايات المتحدة النزاع بأنه لم يكن إلا لدعم حقوق الإنسان. وحتى من أيد ألمانيا مسبقًا فى النزاع الأوروبى تحول عن ذلك. ونُظر للحرب على أنها شر لابد منه وأنها الطريق الوحيد للسلام. وانشغلت المنظمات الدينية وزعماؤها بتأييد محموم لجهود الحرب، مما جعلها تبدو كحملة صليبية. **فقد دعا الرب الأمة لدخول المعركة لإحراز النصر النهائى «للحضارة المسيحية» ومَجَّدَ المحاربين كأبطال الحق ضد أتباع الشيطان (إندى ١٩٨٨).**

وقامت المنظمات الدينية البروتستانتية والكاثوليكية واليهودية، وكذا القساوسة بتلبية حاجات العسكريين وأسرهم. وكانت الحرب العالمية الأولى هى السابقة الأولى التى تقدم فيها خدمات غير دينية للعسكريين وأسرهم. فلم تهتم المنظمات الدينية بالنواحى الروحانية فقط، وإنما عملت فى المجالات الدنيوية لتلبية الاحتياجات المتعددة التى فرضتها ظروف الحرب. فتشكلت «لجنة الأصدقاء الأمريكيين» فى عام ١٩١٧ لتقديم العون والمشورة للصاحبيين وغيرهم، وكذلك دعم النشاط الإنسانى لنفع جميع المشاركين فى الحرب. واستمرت اللجنة حتى اليوم كمنظمة متميزة للخدمة الإنسانية والسلام.

لقد أعفى قانون الخدمة الاختيارية لعام ١٩١٧ رجال الكنيسة وطلاب معاهد اللاهوت من الخدمات القتالية، كما أعفى أيضًا أعضاء كنائس السلام التاريخية. ومن المثير حقا أنه على الرغم من منح آلاف من شهادات الإعفاء، إلا أن من استخدمها لا يمثل إلا نسبة قليلة، وغالبية من تم تجنيدهم ذهبوا إلى الحرب.

وازداد التأييد الدينى البروتستانتى والكاثوليكى على السواء لحركة السلام فى الفترة بين الحرب العالمية الأولى والثانية. وزاد عدد أعضاء جماعة المصالحة حتى بلغ ١٢٠٠٠ عضو فى الثلاثينيات من القرن العشرين. وتشكلت الجمعية الكاثوليكية للسلام الدولى فى عام ١٩٢٧. ولم يقتصر العمل من أجل السلام على كنائس السلام وإنما حصل أيضًا على تأييد التيار الدينى الرئيسى. وعملت الكنائس

على إيجاد طرق جديدة لتقديم العون والمشورة لمن يرفض حمل السلاح لاعتبارات أخلاقية أو دينية.

* الحرب العالمية الثانية

لقد رفضت معظم الجماعات أن تتورط الولايات المتحدة فى صراع أوروبى آخر، وكان هذا قبل القصف اليابانى لـ«بيرل هاربر» فى ١٩٤١. إلا أن هذا الهجوم على القاعدة الأمريكية أدى إلى تأييد دينى واسع الانتشار للتدخل فى الحرب العالمية الثانية. وساهمت أيديولوچية «الحرب العادلة» فى تأييد وتبرير الحرب، مؤكدة ضرورة الوقوف ضد التهديد الفاشستى، ولكنها لم تجعل من الحرب حملة صليبية ضد الشرور الشيطانية.

واستجابت المنظمات الدينية بطريقتين واسعتى النطاق (جوستاد ١٩٩٠)، فقد قام القساوسة الكاثوليك والپروتستانت واليهود - وعددهم أكثر من ثمانية آلاف - بإقامة الصلوات وتشجيع من هم على قيد الحياة وبث الطمأنينة فى قلوب المحتضرين وتوفير السلام الروحى. إلا أن عونهم جاوز الروحانية حيث عاونوا فى تلبية المطالب الحسية للجنود وأسرهم. أما الطريقة الثانية، فركزت على الجهود الإنسانية الهادفة إلى تخفيف المعاناة الناجمة عن الحرب، فتم توفير الكساء والغذاء والمأوى والدواء، كما عاونت المنظمات الدينية فى التعامل مع المشكلة الرهيبة للاجئين.

لقد عاون المينونيت والإخوة والأصحاب فى إدارة معسكرات للخدمة المدنية العامة، حتى يستطيع من رفض الحرب على أسس دينية أو أخلاقية تقديم خدمات بديلة. **ومنح قانون التدريب والخدمة الاختيارية لعام ١٩٤٠ حق رفض الحرب على أسس أخلاقية أو دينية لأعضاء أى منظمة دينية تعارض فى معتقداتها وممارساتها لكل أنواع الحروب،** وأعطى هذا الفرصة «للأدڤنتست» للقيام بدور أكبر، حيث كانوا يمثلون ما بين ربع ونصف غير المحاربين. ووجدت مجالس التجنيد صعوبة أكبر فى التعامل مع جماعة «شهود يهوه» حيث إنهم لا يعارضون كل الحروب وإنما تلك التى لها جذور إنسانية، فحينما تأتى معركة «أرماجدون»

سيكونون فى مقدمة الصفوف . وقد سجن الكثير بسبب معتقداتهم حتى بعد قانون الخدمة الاختيارية لعام ١٩٤٢ والذى منحهم صفة الكهنوتية إذا ما شغلتهم الواجبات الخاصة بالخدمة فى الكنيسة لثمانين ساعة شهريًا على الأقل . وبخلاف هذه الجماعات ، أصبح الرفض الأخلاقى فى الحرب خيارًا مطروحًا أمام أعضاء المنظمات الدينية المعتدلة . وقد مثل المعمدانيون والميثوديون غالبية البروتستانت الذين مالوا لهذا الخيار . وانضم بعض الكاثوليك وقلة من اليهود إلى هذا الشكل من النشاط الداعى للسلام . ولأن الاضطهاد النازى لليهود ولآخرين ، حَوَّل الحرب العالمية الثانية إلى حرب مقدسة لليهود ، فقد اعتبروا رافضى الحرب أخلاقيًا خونة .

وكان للحرب العالمية الثانية أثر كبير فى توحيد المجتمع اليهودى فى الولايات المتحدة وخارجها . فعندما تكشفت فظائع معسكرات الموت النازية ، أيد اليهود إقامة دولة يهودية بشبه إجماع ، وهم كانوا منقسمين بهذا الشأن قبلا .

فقد أبرز «تيودور هيرتزل» نقطة مهمة فى كتابه «الدولة اليهودية» وهو الكتاب الذى أعطى الشرارة الأولى للحركة الصهيونية فى أواخر القرن التاسع عشر ، **وهى أن اليهودية لن تكون آمنة فى العالم إلا بإقامة وطن قومى يهودى دائم .** وجعلت المحرقة النازية ما دعا إليه هيرتزل أمرًا عاجلاً فنحَّى اليهود فى الولايات المتحدة وأماكن أخرى الخلافات جانبًا حتى يتم التركيز على دعم هذه المهمة الحاسمة .

وعندما أسقطت الولايات المتحدة القنابل الذرية على «هيروشيما ونجازاكى» فى ١٩٤٥ فهى لم تنه الحرب العظمى الثانية سريعًا فحسب ، بل مثلت نهاية مجرد التفكير فى أن تكون الحرب عادلة على الأسس التى نوقشت آنفًا . فقتل الأبرياء والرعب الذى لا يمكن تخيله من الدمار الشامل يدحض أى حديث عن معايير الحرب العادلة . ومن منظور الفكر الدينى ، تغير مفهوم الحرب العادلة إلى مناقشة الظروف التى قد تبرر الحرب . فعلى سبيل المثال ، وعلى الرغم من اختلاف المفكرين الدينيين فى تقويم الحرب الكورية ، إلا أن معظمهم آمن بسلامة مبرراتها بهدف احتواء الانتشار الشيوعى .

وأضاف تطوير الأسلحة النووية إلى استحالة التعلق بأيديولوچية الحرب العادلة . ففى منتصف خمسينيات القرن العشرين أدت التجارب النووية الأمريكية

والسوفيتية والخوف من الدمار الشامل إلى عودة ظهور دعاة السلام، فقد انضم الزعماء الدينيون الليبراليون على وجه الخصوص إلى العلماء فى لجنة (ساين) SANE وهى اللجنة القومية لسياسة نووية عاقلة.

*** الملخص والنتائج**

لعب الدين دورًا مهمًا فى الحركات السياسية فى الفترة بين ١٨٠٠ و١٩٥٩ واتضح أثره فى:

- الرق والقضاء عليه.
- جهود الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع عنها أو تحريمها.
- حركات الإصلاح الاجتماعى التقدمى.
- الحرب والسلام.

ونستطيع أن نَخْلُص فى هذه المرحلة إلى أن الأحداث خلال هذه الفترة وضعت أسس العلاقات بين الدين والسياسة والتى ما زالت موجودة حتى وقتنا الحاضر. ومن أهم تلك الأسس اكتشاف الكنيسة للعملية السياسية كوسيلة لتحقيق ما تصبو إليه من إصلاح اجتماعى. واتضحت فى ذلك الوقت أيضًا الاختلافات الأساسية حول علاقة الدين المحافظ والليبرالى بالسياسة. ومن المحدثات المهمة أيضًا وضع الأساس القوى لمبدأ ربط الدين بالنظام السياسى بشكل كبير. فقد كانت هناك ــ وكما هو الحال الآن ــ جماعات دينية تحاول الحد من اتصالها بالسياسة، لكنهم لا يمثلون التوجه الأساسى للدين فى الولايات المتحدة.

وبالإضافة إلى هذه المبادئ العريضة، يتكرر ظهور قضايا فى الفترة من ١٩٦٠ حتى الآن، تماثل تلك الخاصة بهذه الفترة التاريخية. فالبرامج الاجتماعية واسعة النطاق التى يرعاها عديد من الليبراليين الدينيين والتقدميين السياسيين الإنجليكيين، مثل «سوچرنرز» تشبه إلى حد بعيد برنامج الأساقفة الكاثوليك لإعادة البناء الاجتماعى، وكذلك برنامج المجلس الفيدرالى للكنائس والمفاهيم الاجتماعية للكنائس. ومن ناحية أخرى، فالاهتمام بالأخلاقيات الشخصية التى ميزت مؤيدى

الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع عنها تشبه فى نهاية القرن العشرين التأييد المحافظ للقيم التقليدية للأسرة والعلاقات الجنسية. ويتكرر الجدل بين الأصوليين والمحدثين مع وجود بعض التعديلات فى الحروب الثقافية فى أواخر القرن العشرين.

لا تزال مجريات الأحداث فى هذه الفترة تؤثر على العلاقة بين الدين والسياسة، ونحن نقترب من الألفية الجديدة. فمثلاً تساعد تجربة العبودية وتحرير العبيد فى تفسير الاختلاف بين البيض والسود الأمريكيين حول العلاقة بين وجهات النظر الدينية والسياسية وهذا ما سوف يناقشه الباب الأول من الجزء الثانى.

وهناك نتيجة أخرى هامة نستخلصها من دراستنا للعلاقة بين الدين والسياسة منذ عام ١٨٠٠ حتى ١٩٥٩، ألا وهى: أن هذه العلاقات لم تكن أبداً بسيطة ومباشرة. فالذين يختلفون فى الأمور الدينية قد يجتمعون على هدف اجتماعى أو سياسى مشترك، وهذه ظاهرة استمرت حتى الوقت الحاضر. وبالمثل وكما يتضح لنا فى الفصل الثالث من الجزء الثانى، فإن هؤلاء الذين يتفقون فى المسائل الدينية لا يتفقون بالضرورة فى الأمور السياسية.

* * *

References

Ahlstrom, Sydney E. 1972. *A Religious History of the American People*. New Haven: Yale University Press.

Bernstein, Philip S. 1950. *What Jews Believe*. New York: Farrar, Straus, and Young.

Bridenbaugh, Carl. 1962. *Mitre and Sceptre: Transatlantic Faiths, Ideas, Personalities, and Politics: 1689–1775*. New York: Oxford University Press.

Bucher, Glenn R., and L. Gordon Tait. 1988. "Social Reform Since the Great Depression." Pp. 1463–1475 in Charles H. Lippy and Peter W. Williams (Eds.), *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*. New York: Charles Scribner's Sons.

Cayton, Mary A. 1988. "Social Reform from the Colonial Period Through the Civil War." Pp. 1429–1440 in Charles H. Lippy and Peter W. Williams (Eds.), *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*. New York: Charles Scribner's Sons.

Dabney, Virginius. 1949. *Dry Messiah: The Life of Bishop Cannon*. New York: Alfred A. Knopf.

Dunn, Charles W., ed. 1984. *American Political Theology: Historical Perspective and Theoretical Analysis*. New York: Praeger.

Edel, Wilbur. 1987. *Defenders of the Faith: Religion and Politics from the Pilgrim Fathers to Ronald Reagan*. New York: Praeger.

Endy, Melvin B., Jr. 1988. "War and Peace." Pp. 1409–1429 in Charles H. Lippy and Peter W. Williams (Eds.), *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*. New York: Charles Scribner's Sons.

Ferguson, John. 1978. *War and Peace in the World's Religions*. New York: Oxford University Press.

Gaustad, Edwin Scott. 1990. *A Religious History of America, New Revised Edition*. San Francisco: Harper and Row.

Hudson, Winthrop S., and John Corrigan. 1992. *Religion in America: An Historical Account of the Development of American Religious Life*. New York: Macmillan.

Hyneman, Charles S., and Donald S. Lutz. 1978. *American Political Writing during the Founding Era, 1760–1805*. New York: Harper and Row.

Marsden, George M. 1991. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. New York: Oxford University Press.

Mayer, John A. 1988. "Social Reform after the Civil War to the Great Depression." Pp. 1441–1461 in Charles H. Lippy and Peter W. Williams (Eds.), *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*. New York: Charles Scribner's Sons.

Sweet, Leonard I. 1988. "Nineteenth-Century Evangelicalism." Pp. 875–899 in Charles H. Lippy and Peter W. Williams (Eds.), *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*. New York: Charles Scribner's Sons.

الفصل الرابع

الدين والسياسة منذ عام ١٩٦٠

«توضح دعوى رومر ضد إيفانز حكم القانون فى الولايات المتحدة، وهى قضية عام ١٩٩٦ التى أطاحت فيها المحكمة العليا بمحاولة ولاية كولورادو بمنع تشريع يضمن الحقوق المدنية للشواذ. وهى نهاية ربط القانون بأى معيار موضوعى أو قانون طبيعى، يستلزم أن يكون القانون الوضعى مسئولاً عنه».

تشارلز كولسون - «المسيحية اليوم»

«إنه من الخطأ والغباء إلقاء اللوم على الشواذ من الجنسين كسبب لتفكك الأسرة... يجب أيضًا احترام حقوقهم المدنية والإنسانية وكذا الدفاع عنها من أجل صحة وسلامة المجتمع»

چيم واليس - «سوچورنرز»

* نظرة عامة

يتناول هذا الفصل العلاقات بين الدين والسياسة منذ ستينيات القرن العشرين وحتى الآن، ويذكرنا عدد من القضايا المهمة خلال الستينيات وحتى أوائل التسعينيات بالتساؤلات التى تناولناها فى الفصل السابق.

- يوضح الصراع من أجل الحقوق المدنية للسود، أن حركة إلغاء العبودية لم تؤت بعد ثمارها كاملة.

● أثارت حرب ڤيتنام التساؤلات حول مفهوم الحروب العادلة وحدود الاستنكاف الضميرى. (يتناول الفصل السادس هذا الموضوع من وجهة نظر التعديل الأول للدستور).

● عودة المحافظين المسيحيين للاهتمام بالسياسة وظهور حركة «اليمين المسيحى الجديد» بسياساتها للأخلاقيات الفردية والخاصة، والتى انعكست فى حملات تطالب بالاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع عنها أو تحريمها.

● وفى الوقت نفسه، يربط ظهور الاهتمام الاجتماعى بين المسيحيين المحافظين هذه الحقبة بالتقدمية الاجتماعية العريضة التى تناولناها بالمناقشة فى الفصل الثالث. وتعكس التقدمية الاجتماعية المحافظة اعتبارات مماثلة لتلك التى عبرت عنها حركات سابقة من أجل الإصلاح الاجتماعى الشامل.

وكما كان الحال فى الفترة السابقة، يستمر تفاعل الدين والسياسة بطرق معقدة، فالدين يساعد فى تشكيل ما يطرح من المسائل السياسية وحلولها.

سوف نتناول أولاً عقد الستينيات الذى غير للأبد خبرة ونظرة الشعب الأمريكى للعالم الذى يعيشون فيه، ثم نبحث مواقف بعض جماعات الضغط الدينية فى واشنطن، وبعد هذا الأساس نفحص قضايا معينة مثل حركة الحقوق المدنية، وتطور حركة اليمين المسيحى الجديد، والتلفاز الدينى، والتقدمية الاجتماعية المسيحية المحافظة. ونسترشد ببعض الأسئلة الرئيسية خلال هذه الدراسة:

● ما هى الأحداث والاتجاهات المهمة لفترة الستينيات والتى أثرت فى السياسة والدين والثقافة الأمريكية بوجه عام؟

● ما هى الأنماط الرئيسية للجماعات الدينية التى تسعى جاهدة فى واشنطن منذ الستينيات وحتى الآن لتجعل قيمها تنعكس على السياسة العامة؟

● كيف تداخل كل من الدين والسياسة فى حركة الحقوق المدنية؟

● كيف انبثقت حركة اليمين المسيحى الجديد؟ وكيف تطورت مع مرور الوقت؟

● كيف يترجم المحافظون المسيحيون قيمهم الدينية إلى مواقف سياسية؟

● كيف تطور التلفاز المسيحى؟ وما هى دائرة اهتماماته السياسية؟

* عقد الستينيات

بعد فترة من الهدوء النسبى عقب الحرب العالمية الثانية، كانت فترة الستينيات عقداً شهد تغييرات جذرية، وما زالت أثار إعادة التنظيم الاجتماعى الذى ميز الستينيات قائمة فى سنوات نهاية القرن.

حركة الحقوق المدنية

على الرغم من طرح عدد من المحللين لقوائم مختلفة من التغييرات الاجتماعية المهمة، فهناك عدد منها يحظى بإجماعهم، أولها بالتأكيد حركة الحقوق المدنية، وهى الجهد المركز الذى بذله السود ومؤيدوهم للحصول على الحرية والمساواة للسود كما يكفلها لهم الدستور. لقد أخرجت هذه الحركة الأمة من سلبيتها وأحدثت تغييرات سياسية ودينية يستمر تراثها حتى اليوم. كانت حركة الحقوق المدنية للسود، هى الأولى من سلسلة حركات مماثلة منذ الستينيات وخلال التسعينيات، طالب من خلالها الإسبان من أمريكا اللاتينية والسيدات والآسيويون وعمال الزراعة المهاجرون والشواذ وآخرون بحقوق تتمتع بها الأغلبية الثقافية. وشهدت السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات استمرار الاتهامات بأن التغيير قد تعدى الحدود، أو لم يحقق ما يكفى؟ مع محاولات سياسية تقوم بها الجماعات الدينية والأفراد بهدف دفع التغيير قدمًا، أو كبح جماحه.

الحرب فى جنوب شرق آسيا وإشكالية «الكنيسة الرسمية»

أصبحت حرب ڤيتنام قضية تبعث على الانقسام خلال النصف الثانى من العقد، فقد ألقت الجماعات الدينية بثقلها من خلال مكاتبها فى واشنطن لتأييد إحدى كفتى الخلاف. فاستشهد كل من المؤيدين والمناوئين بمبررات دينية تؤيد وجهات نظرهم، واعتقد الكثيرون أنهم إلى جانب الحق (الرب)، وعلى الرغم من عدم إعلان الكونجرس الحرب رسميًا، فقد تم تصعيدها بصدور أمر تنفيذى، خصوصًا عقب الهجوم المزعوم على السفن الأمريكية فى خليج تونكين فى عام ١٩٦٤. **عارض كثيرون الحرب لاعتقادهم فى عدم شرعيتها؛ لأنها لم تعلن، وتشكك**

آخرون فى نظرية «الدومينو» الأساسية التى ترى أنه لو وقعت فيتنام فى أيدى الشيوعيين فسوف تتبعها بالتأكيد سائر منطقة جنوب شرق آسيا، هذا بينما ارتآها آخرون كحرب الرجل الأبيض ضد الملونين، ألا وهم الآسيويون، وبدت أيضًا كحرب الرجل الأبيض يخوضها الجنود السود. وتشكك الناس فى الدوافع الاقتصادية المحتملة لرجال الصناعات الحربية. وعلى الرغم من وضوح المعارضة، وعنفها فى بعض الأحيان، إلا أنها لم تكن عامة، فقد أيدت نسبة كبيرة من الأمريكيين الحرب كوسيلة للإسراع بإسقاط الشيوعية الملحدة، وجعل العالم مكانا آمنًا للديمقراطية.

وإلى جانب التشكك فى الحرب، كان هناك عصيان من جانب بعض الشباب الذين ساورتهم الشكوك حول ما اعتقدوا أنه ثقافة عنصرية عسكرية مادية، تنحاز للصفوة ولا معنى لها.. وأصبحت الكنيسة الرسمية محور كل شىء يريدون تغييره جذريًا أو إلغاءه. إن الوعى المتزايد والتحرر من الأوهام بشأن ما بدا كفجوات واسعة بين ما يقال وما ينفذ وبين ما هو مثالى وما هو واقعى قد أثار الشك فى قدرة المؤسسات الاجتماعية والدينية والتعليمية والسياسية المتواجدة على سد هذه الفجوات. وبينما احتج بعض هؤلاء الشباب على الثقافة، انسحب آخرون وتقهقروا بعيدًا بقدر المستطاع عن الانخراط فى هذه الثقافة.

الاغتيالات والتشويه الأخلاقى

شهد هذا العقد أيضًا اغتيال ثلاثة زعماء معروفين يتمتعون بالاحترام والحب، هم چون كنيدى فى ١٩٦٣، وروبرت كنيدى ومارتن لوثركنج فى ١٩٦٨. ويستطيع معظم - إن لم يكن كل - من عاصر هذه الأحداث - ممن كانوا قد تعدوا سن المراهقة - تذكر لحظة تلقيهم نبأ إطلاق الرصاص على الرئيس، فقد حول التلفاز الحزن الفردى لوفاة كنيدى إلى حزن أمة بأكملها بطريقة غير مسبوقة.

بدلت «الأخلاقية الجديدة» أو «أخلاقيات الموقف» (من كتاب بنفس العنوان لچوزيف فليتشر) أسس صناعة القرار الأخلاقى عند العديد من الناس، وساعدت فى وضع الأساس لبعض الصراعات الدينية والسياسية التى استمرت حتى

التسعينيات، وينص تعليم الأخلاقيات التقليدى على أنه هناك قوانين أخلاقية واضحة لا تهتز، يمكن تطبيقها فى جميع المواقف، وهناك أشياء خطأ وأخرى صائبة، والظروف لا تؤثر على ذلك. وتوصف هذه النظرة على أنها أخلاقيات ما هو صواب، لتأكيدها على ديمومة القواعد الأخلاقية، وهى أخلاقية الأضداد، الخطأ والصواب، بينما أخلاقيات الموقف - وكما يبدو من التسمية - تأخذ الموقف فى الاعتبار بشكل أكبر، ويمكن وصفها بأخلاقية «ماهو خير» لأنها تسعى إلى إيجاد أفضل الحلول فى موقف معين.

إن الخطوط الإرشادية الأخلاقية المرنة القابلة للتغير، هى عنصر واحد فقط من عناصر وضع القرار الأخلاقى، أما العنصر الآخر فهو الموقف نفسه، فهو يسمح بالاختلافات فى المواقف المعينة، وهو يتطلب أيضًا إعطاء هذه الاختلافات مكانًا رئيسيًا إذا ما نشدنا شرعية عملية التفكير الأخلاقى. وبينما رحب البعض بمرونة المرجعية كاستجابة مناسبة توائم عصر الإنسانية، خاف آخرون من إشاعتها للفوضى الأخلاقية، وربما يكون قد ثبت صواب كلا الجانبين. وعلى جميع الأحوال، ساعدت هذه الثورة فى التفكير الأخلاقى فى إعداد الموقف لظهور اليمين الدينى السياسى فى العقود التى تلت عقد الستينيات.

التكنولوچيا تسبق الأخلاقيات

وفى نهاية الأمر، استطاع التقدم التكنولوچى الكبير الذى بدأ فى الستينيات وتوالى فى العقود الثلاثة التالية، تغيير نمط حياة الناس، فوصل الإنسان إلى الفضاء، وعلى الجانب الآخر، زعم مؤيدو تعاطى العقاقير المخدرة أنهم وجدوا «الفضاء» الداخلى! . وجاء تطور وزيادة استخدام الحاسبات الآلية وبداية تقنية البث عبر الأقمار الصناعية مما جعل الاتصالات أكثر يسرًا وسرعة. وبدأ عصر الصناعة فى الانحسار أمام مد عصر الاتصالات، وزاد التقدم الطبى من قدرتنا فى الحفاظ على الحياة الطبيعية، وسرعانَ ما فاق هذا قدرتنا ورغبتنا فى التفكير الأخلاقى فى المعانى المرتبطة بهذا التقدم. فبينما تلقى بعض التطورات التكنولوچية بظلال الشك على الطرق التقليدية للتفكير فى نهاية الحياة، جعلت بعض التطورات الأخرى الحادثة فى مجال التحكم فى الحمل والخصوبة، إعادة التفكير فى بداية الحياة ضرورة مُلحَّة.

وأصبحنا على وعى ببداية أزمة الطاقة، وكيف تهدد التكنولوچيا البيئة، وأدركنا كيف يهدد البشر أنفسهم استقرار كوكب الأرض؟ وببساطة بسبب تكاثرهم. وانتشرت الأسلحة النووية منذ ألقت الولايات المتحدة القنابل الذرية على هيروشيما ونجازاكى فى ١٩٤٥ وانتشر معها الرعب منها. واحتلت الآلات أحيانًا مكان البشر فى القوى العاملة وأملت عليهم أسلوب إنجاز الأعمال بشكل متزايد. واستمر التطور التكنولوچى بسرعة فائقة، كما استمر فى إثارة تساؤلات يطرحها كل من الدين والسياسة.

وخلاصة القول، أن الفترة بين ١٩٦٠ و١٩٧٠ شهدت تغييرات اجتماعية هائلة غير مسبوقة، وتحولات أضافت إلى التغيير الجذرى الصارخ فى العالم الذى يعيش ويعمل فيه الإنسان. وتطلبت هذه التغييرات إعادة التفكير فى الترتيبات الاجتماعية والثقافية ودور ومغزى الحياة الإنسانية نفسها، وهذا بدوره يتعلق بالدين والسياسة. وما زالت إعادة التفكير هذه، وهى التى بدأت فى الستينيات، مستمرة حتى كتابة هذه السطور.

* جماعات الضغط الدينية فى واشنطن

لقد ذكرنا آنفًا أنه ربما يكون أهم اكتشاف للجماعات الدينية خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، هو إمكان استخدام العملية السياسية لتحقيق مآربهم الاجتماعية وأحيانًا الدينية.. ويستمر هذا كعامل مهم فى النصف الثانى من القرن العشرين، حيث أصبح انتشار جماعات المصالح الخاصة سمة متزايدة من سمات الدين، وهو تطور يطلق عليه عالم الاجتماع روبرت ووثنو «شكل مهم من أشكال إعادة البناء الاجتماعى للدين الأمريكى» (ووثنو ١٩٨٨: ١٠١). وهناك نتيجة ملحوظة لهذا الاتجاه، ألا وهى تعاظم أهمية جماعات الضغط الدينية فى واشنطن، وسوف نعرض هنا بعض أوجه هذه الجماعات ونعود لمناقشة سلوك الجماعات الدينية كجماعات مصالح بشكل مطول فى الفصل الخامس من الجزء الثانى.

ولعلنا نشير بإيجاز إلى حقيقة تاريخية، وهى أن أول عمل مهم لطائفة دينية معينة فى واشنطن، كان تأييد الميثودية «للتحريم» وأصبح المبنى الميثودى الذى شيد عام ١٩٢٣ على الجانب المقابل لمبنى الكابيتول مركزًا لجهود التحريم، ويضم اليوم مكاتب كثير من جماعات البروتستانت الليبرالية فى واشنطن (هيرتزك ١٩٨٨ : ٢٨).

وطبقًا لما ذكره هيرتزك (١٩٨٨: ٢٨ ـ ٤٣)، نستطيع تحديد ست جماعات دينية أساسية ذات آراء متميزة، وهناك خلاف كبير حول الاستخدام الصحيح لمصطلح «الإنجليكى» و«الأصولى»، ونحن هنا نستخدم مصطلح هيرتزك فى هذا الجزء.. وتعكس الجماعات الست ــ أهم المشاركين فى التفاعل بين السياسة والدين ــ حال تطوره منذ الستينيات. وليست كل هذه الجماعات متناغمة، فهى تضم الصفوة، وأفراد الدوائر الانتخابية المختلفة، كمجموعة متنوعة من الرؤى حول الأمور الدينية والسياسية، والعلاقة الصحيحة بين الدين والسياسة، ومع ذلك فلهم من السمات المشتركة ما يميزهم كجماعات منفصلة.

البروتستانت الليبراليون

يمكن وصف البروتستانتية الليبرالية بالتحررية اللاهوتية والاجتماعية والاقتصادية، وهى تسعى لبناء ائتلاف من الجماعات ذات الفكر المتشابه، ولديها الاستعداد لمناقشة السياسة القومية فى الشئون الخارجية، وترى أن ما يفعله الكبار ـ باتفاق ـ خلف الأبواب المغلقة لا يقع فى دائرة اختصاص الحكومة. وتضم هذه الجماعات طوائف البروتستانت التى يطلق عليها وصف «التيار الرئيسى»، مثل الميثوديين والمشيخيين واللوثريين والمعمدانيين الأمريكيين والأسقفيين والكنيسة المتحدة للمسيح، كما تضم أيضًا كل من يهتم بالسلام والعدل مثل المينونيت والصاحبيين والإخوان ويمثل هذه الجماعات المجلس القومى للكنائس.

يعود تاريخ العمل من أجل القضايا التحررية اجتماعيًا واقتصاديًا من خلال التقاليد الليبرالية البروتستانتية، إلى حركة الإنجيل الاجتماعية (ناقشناها فى الفصل السابق)، والتأكيد على هذا النوع من القضايا يدعمه المد اللاهوتى الليبرالى، الذى اجتاح معاهد اللاهوت خلال العشرينيات وتجدد فى الستينيات كلاهوت

راديكالى يركز على البعد الاجتماعى للمسيحية، وأحيانًا يستبعد تقريبًا جميع الأبعاد الأخرى. إن اللاهوت الليبرالى ومع تركيزه على الحياة الدنيا وتفاؤله بشأن البشر، والعالم نفسه، وسعيه لمواءمة الفكر الدينى مع مطالب العقل والعلم، ورغبته فى التعاون مع الجماعات ذات الفكر المشابه، أصبح يحظى بمكانة تجعله قادرًا على تناول القضايا الاجتماعية بشكل مستمر.

وكما هو الحال مع أشياء أخرى، فقد دفعت - بشكل كبير - حركة الحقوق المدنية انخراط الليبراليين البروتستانت فى أنشطة الضغط، وأنشطة أخرى لدعم العدالة الاجتماعية، ومثلت حرب ڤيتنام قضية أخرى لحشد القوى.

وكما يشير هيرتزك (١٩٨٨ : ٣١)، يمكن إيجاز وجهة النظر البروتستانتية الليبرالية فى كلمتين: «السلام والعدل»، وهذا يتضمن العمل من أجل العدل للفقراء داخليًا وخارجيًا، مشتملاً على دعم الرفاهة فى أمريكا وتنمية العالم الثالث. إن العمل من أجل السلام كثيرًا ما يترجم إلى انتقادات متكررة للسياسات الأمريكية العسكرية والخارجية، واستراتيچيات الأسلحة النووية والإنفاق العسكرى على عمومه، على أساس أن الأموال التى تنفق على التسليح وأسلحة الدمار الشامل قد انحرفت عن أوجه إنفاقها الصحيحة، ألا وهى البرامج الإنسانية.

وتؤيد البروتستانتية الليبرالية بشكل ثابت راسخ المساواة فى الجنس والنوع، كما تؤيد أيضًا مواقف اجتماعية ليبرالية مميزة، مثل حقوق الإجهاض والحقوق المدنية للشواذ.

وما زالت الزعامة البروتستانتية الليبرالية تقف شاهدًا على المواقف الاجتماعية التقدمية، إلا أنها واجهت ثلاث مشاكل رئيسية فى السنوات الأخيرة:

- هناك خلافات بين رجال الكنيسة والعامة حول المسائل الاجتماعية والسياسية فى حد ذاتها، ويتزايد شعور مرتادى الكنائس بأن مسئولى الطائفة لا يمثلونهم حقًا.
- يتردد العامة أكثر من رجال الكنيسة بشأن انخراط القساوسة بشكل مباشر فى العمل السياسى، واتضح هذا خلال الكفاح من أجل الحقوق المدنية فى الستينيات، وهو ما زال قائمًا حتى الآن. ويتزايد الشعور لدى من كانوا يومًا ما من العناصر البروتستانتية الليبرالية والاجتماعية، بأن ما يخص الدين هو الدين نفسه.

● وانعكس هذان الأمـران فى شكل انخفـاض حـاد فى الدعـم المـالى لمكـاتب الطوائف القومية والمجلس القومى للكنائس على وجه الخصوص، مما أدى بها إلى تقليص حجم موظفيها ومبادراتها فى مواجهة العجز الاقتصادى.

الأصـــوليون

«القيم التقليدية» هى الصيحة التى تحشد جماعات الضغط الأصولية فى واشنطن، فهم يدافعون عن الأسرة التقليدية والدين التقليدى والوطنية القوية بمفهومها التقليدية، كما يدافعون عن الطريقة التطهرية بالنسبة للأخلاق، والتى تؤكد على الاستقامة الأخلاقية الشخصية، ويحشدهم دعمهم للقيم التقليدية ضد التغييرات فى الأسرة التى تحدث بسبب ليبرالية قوانين الطلاق ودخول المرأة ميدان العمل وانتشار الفن الإباحى والحقوق المتزايدة للشواذ من الجنسين وحقوق الإجهاض. وهم يؤيدون الصلاة فى المدارس وبرامج الكفالة التى تسمح لأولياء الأمور باختيار مدارس الأبناء وحرية عمل المدارس المسيحية بأقل تدخل من جانب الحكومة. وهم مثل البيوريتانيين القدامى، يودون أن تكون قيم المسيحية التقليدية أساسًا للقانون المعمول به. وتضم الجماعات الرئيسية التى تمثل هذه الفئة «الأغلبية الأخلاقية» (لم تعد موجودة الآن) و«الائتلاف المسيحى» و«التركيز على الأسرة» و«السيدات المهتمات بأمريكا».

والمشكلة كما يراها الأصوليون لا تتركز فى العلمانية بوجه عام، ولكن «علمانية الصفوة» فالصفوة العلمانية تتمثل فى الإعلام والحكومة والمؤسسات التعليمية وواضعى البرامج، أكثر من تمثلها فى العامة، وهو ما يعنى أن الصفوة التى تقرر السياسة وتضع القانون تفتقر إلى قيم الأغلبية. ويرى الأصوليون أن هؤلاء الصفوة قاموا بوضع المعايير والسياسات لوقت طويل، وقد آن أوان إعادة قيم الأغلبية الأخلاقية.

الكاثوليك

عادة ما كانت التعاليم الرسمية للكنيسة الكاثوليكية محافظة من الناحية السياسية، ترمز لها وتجسدها إلى حد ما حياة وعمل فرانسيس كاردينال سبلمان

(كبير أساقفة نيويورك من ١٩٣٩ إلى ١٩٦٧)، وكان تأثير الكنيسة على السياسة تقليديًا حتى وقت قريب (كوونى ١٩٨٤). وقد عكس سبلمان الاتجاه المحافظ العلمانى، متمثلاً فى معاداة الشيوعية والتشكك فى حقوق العمل والحقوق المدنية، وتأييد العسكرية بقوة، وأيدت قلة من عامة الكاثوليك آراء سبلمان. لقد أيد الكاثوليك إلى حد ما حركة الأب كوجلين وحملة مكارثى، وحظيت جمعية چون بيرتش وهى منظمة علمانية يمينية ببعض التأييد من الكاثوليك (ليبست ١٩٦٤).

ومع ذلك، كانت هناك قوى موازية تعمل فى الكنيسة الكاثوليكية وخاصة من بين صفوتها، فقد ساهم روبرت ف. واجنر-عضو مجلس الشيوخ عن ولاية نيويورك-بشكل واضح فى تأسيس نظام الرفاهة فى الولايات المتحدة (أوبريان ١٩٦٨). وخلال نفس فترة تزعم سبلمان لكنيسة شديدة المحافظة، شاركت دوروثى داى فى تأسيس حركة العمال الكاثوليك التى ربطت الكنيسة بآراء اجتماعية تقدمية متنامية، خاصة فيما يتعلق بالقضايا التى تؤثر على العمال (بييل ١٩٨٢). ومنذ تأسيس الحركة خلال فترة الكساد العظيم وحتى وفاتها فى عام ١٩٨٠، عملت داى وزملاؤها دون كلل باسم الفقراء والمضطهدين. أما إصدار «العامل الكاثوليكى» الذى أسسته فى عام ١٩٣٣، فقد ظل دائمًا صوتًا للفكر الاجتماعى الكاثوليكى الليبرالى. وبالإضافة إلى هذا، انخرط-بشكل متزايد-بعض الكاثوليك المهتمين بالأخلاق فى الأخلاقيات الاجتماعية (كوران ١٩٨٢).

إنه لمن الصعب المبالغة فى تقدير دور مجلس الڤاتيكان الثانى فى نشر هذا الاتجاه بين زعامات الكاثوليك والعامة، لقد قام المجلس برئاسة البابا يوحنا الثالث والعشرين من ١٩٦٢ إلى ١٩٦٥ بأمرين كان لهما الأثر المباشر فى نمو المشاركة الاجتماعية الكاثوليكية الليبرالية. الأول كان تشجيع العامة والزعامات على السواء، على تطبيق القيم الدينية على الحياة الدنيا، وخاصة على مطالب الحياة الاجتماعية فى عالم ينكمش بشكل متزايد، والأمر الثانى إعادة تنظيم الكنيسة الكاثوليكية فى الولايات المتحدة، مما أعطى السلطة للأساقفة الأمريكيين لتأسيس المؤتمر الكاثوليكى الأمريكى، وساعد هذا فى توحيد رأى الكنيسة بخصوص القضايا الاجتماعية، مع إعطاء الأساقفة الأمريكيين درجة من الاستقلالية، وصارت المنظمة مصدراً لليبرالية الاجتماعية الكاثوليكية (حنا ١٩٧٩).

وجاء انتخاب چون كنيدى رئيسًا للولايات المتحدة فى ١٩٦٠ ليمثل ذروة الانخراط الليبرالى فى السياسة من جانب الكاثوليك الأمريكيين، وقد عنى انتخابه لكثير من الكاثوليك حصولهم أخيرًا على التوازن الثقافى مع الأغلبية البروتستانتية. وشجع تأييده لسياسة ليبرالية اجتماعية الاتجاهات الموجودة بالفعل.

واليوم فالمؤتمر الكاثوليكى الأمريكى عبارة عن جماعة ضغط متعددة الأبعاد؛ إذ إنها تشارك اهتمامات عدد من الجماعات الأخرى. ويمكن تحديد مبادئها بثلاث كلمات: «السلام والعدل والقيم التقليدية» وهى تنحاز إلى البروتستانت الليبراليين بخصوص بعض القضايا. مثل الإنفاق العسكرى وتنمية العالم الثالث، إلا أنها انحازت فى موقفها بالنسبة للقضايا الاجتماعية «مثل الإجهاض» إلى البروتستانت المحافظين. وهذا يمثل ما يمكن الإشارة إليه باعتباره اهتمامًا غير محدود بحياة تسمو فوق الخلافات اللاهوتية بين هذه الجماعات.

وتهتم الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية دائمًا وبشكل خاص، بقضايا تهميش المهاجرين وحقوقهم، وهذا مرجعه جذورها التاريخية ككنيسة مهاجرين. ومن المقدر بحلول عام ٢٠٠٠ أن تصبح نسبة ٥٠٪ من كاثوليك الولايات المتحدة منحدرة من أصول إسپانية (أمريكا اللاتينية) وكثير منهم لن تكون الإنجليزية لغتهم الأصلية (كوربت ١٩٩٧). ونتيجة لهذا، فغالبًا ما يتركز الانخراط السياسى الكاثوليكى المعاصر حول القضايا التى تؤثر فى الجماعات ذات الجذور الإسپانية والمكسيكية. فقد كان سيزار تشاڤيز الذى نظم عمال المزارع المهاجرين الأمريكيين-المكسيكيين فى الستينيات والسبعينيات من عوام الكاثوليك، وأدى عمله إلى تأسيس اتحاد عمال المزارع القومى لحماية حقوق عمال الزراعة المهاجرين أينما عملوا.

وفى عام ١٩٨٣، تناولت بالتحديد الرسالة الرعوية للأساقفة الأمريكيين الاهتمامات الاجتماعية الخاصة بالإسپان، متضمنة «حقوق التصويت والتفرقة وحقوق الهجرة وأحوال عمال المزارع وازدواجية وتعددية اللغة». وبطبيعة الحال، لا تؤثر هذه القضايا على الإسپان فحسب، بل ينطبق معظمها مثلاً على المهاجرين الآسيويين الذين يتنامى عددهم فى الولايات المتحدة.

ويبدو التأثير الكلى للكاثوليكية وتعاليم الكنيسة على الوضع السياسى التعددى فى الولايات المتحدة متواضعا، وهذا على الرغم من التنظيم القوى والتمثيل الناجح فى

واشنطن والاستعداد للمشاركة في بناء الائتلافات. وباستثناء الجدل الدائر حول الإجهاض واكتساب تأييد الدولة للمدارس الأبرشية، فلا يوجد تماسك كاثوليكى أو تأثير قوى، بل ويبقى بعض التعصب ضد الكاثوليك، وهو ما يقلص بناء الائتلافات (فاولر ١٩٨٥). وتشير الاتجاهات الديموغرافية بين العامة الكاثوليك إلى استمرار نسبة متزايدة من المؤمنين المخلصين فى اكتساب مزاجهم الأخلاقى من الثقافة الأمريكية أكثر من اكتسابه من تعاليم كنيستهم (كوربت ١٩٩٧)، وقد يشير هذا إلى وجود فجوة متزايدة بين العامة الكاثوليك والزعامة حول قضايا تختص بالسياسة والدين على السواء، وهى فجوة تماثل تلك الخاصة بالپروتستانت الليبراليين.

اليهـــــود

ساعدت القيم الدينية اليهودية، إلى جانب خبرتهم التاريخية على انخراط اليهود فى السياسة بدرجة تفوق نسبتهم فى عدد السكان، ووجهة النظر اليهودية بشأن الأمور السياسية والاجتماعية أكثر تعقيداً مما تبدو لأول وهلة، وهى ليست متناغمة، مثلها فى ذلك مثل التدين اليهودى، فالزعامات الثقافية والفكرية واليهودية العلمانية لها نفوذ قوى فى تشكيل الرؤية اليهودية أقوى من مثيله بالنسبة للپروتستانتية والكاثوليكية، والدين المدنى اليهودى (ووتشر ١٩٨٦) الذى يوحد إلى درجة بعيدة يهود الولايات المتحدة على تنوعهم الدينى، لا يتطلب من الفرد أن يكون ورعا حتى يصبح يهوديًا، ومع هذا تستحق هذه الرؤية الذكر هنا؛ لأنها تمثل المصالح الدينية الثقافية اليهودية.

عادة ما تؤيد الجماعات اليهودية البروتستانت الليبراليين والكاثوليك فى كثير من القضايا، بما فيها السياسة الخارجية والسياسة العسكرية والتعديل الخاص بالحقوق المتساوية والقضايا القومية والحقوق المدنية والمسائل الخاصة بعلاقة الكنيسة بالدولة، بينما يختلف بعض اليهود والپروتستانت الليبراليين بخصوص إسرائيل. فالعديد من البروتستانت الليبراليين يعتقدون أن أى سلام دائم فى الشرق الأوسط يجب أن يشتمل على العدل للفلسطينيين والتفاوض معهم، وتسبب هذه الاتجاهات خلافًا عميقا بينهم وبين بعض اليهود ممن يعتقدون أن أى حل وسط مع الفلسطينيين يعنى ظلمًا لليهود (هيرتزك ١٩٨٨).

لقد تميز اليهود ـ وما زالوا ـ بالاتجاه الإيجابى نحو التغيير الاجتماعى ونحو استخدام الحكومة كوسيلة أساسية لإحداث التغيير (فاولر ١٩٨٥)، وتميل معظم رؤاهم ـ بشكل كبير ـ إلى يسار الوسط بالنسبة لمعظم القضايا الاجتماعية ـ السياسية، وتكاد هذه الرؤية ـ على الأقل بالنسبة لبعض اليهود ـ أن تكون استشرافًا دينيا واجتماعيًا سياسيًا (فوتشس ١٩٥٦ ـ سكلير وجرين بلم ١٩٦٧ ـ ليبمان وكوهين ١٩٩٠). وهذا هو أحد أسباب احتفاظ الحزب الديمقراطى بتأييد معظم اليهود خلال سبعينيات القرن العشرين.

وهذه الليبرالية الاجتماعية والسياسية هى جانب متأصل فى الفكر الدينى اليهودى، وقد أصبحت مثار جدل بين العلماء فى السنوات الأخيرة، وأثارت العلاقة التى قدمها فوتشس (١٩٦٥) وسكلير وجرين بلم (١٩٦٧) وليبمان وكوهين (١٩٩٠) تساؤلات العلماء الذين وجدوا أن اليهود المتشددين دينيًا، هم أيضًا الأشد محافظة من الناحية السياسية (كوهين ١٩٨٣ وبن وشوين ١٩٨٨ وليزروتز ووينتر وداشفسكى ١٩٨٨). وفى اعتقادنا أنه يكمن هنا أساس وجود الليبرالية الاجتماعية فى محيط التقليد اللاهوتى اليهودى. فمن الناحية اللاهوتية، تنبثق ليبرالية القضايا الاجتماعية من مواقف أنبياء اليهود. فقد أمر أنبياء اليهود شيعتهم مرارًا وتكرارًا برعاية التعساء والمظلومين والأرامل واليتامى، كجانب أساسى للتفانى من أجل الرب الذى يهتم برفاهة الجميع. وما لا يدعو للمفاجأة أن هؤلاء اليهود المتشددين دينيا، هم الأقل ليبرالية سياسيًا، فاليهودية المتشددة تركز على الشعائر التى يراها المتشددون بنفس أهمية الوصايا الأخلاقية. والتركيز هنا يكون على البعد الرأسى أى الناس والرب. أما اليهودية الليبرالية دينيًا والممثلة فى يهودية الإصلاح وإعادة البناء، فترى (أنه فقط) الوصايا الأخلاقية هى الملزمة دينيًا، فيصبح الدين هو الأخلاق وخاصة الأخلاق الاجتماعية، والتركيز هنا يكون خالصًا على العلاقة الأفقية، أى علاقة الإنسان بالإنسان كأسلوب يجسد العلاقة الدينية نفسها. وعلى الرغم من أن اليهود من أكثر الجماعات المصوتة تأثيرًا فى الولايات المتحدة، فهم يميلون أقل من غيرهم إلى التصويت لمصلحتهم الاقتصادية الخاصة (فيشر ١٩٨٩ وفوتشس ١٩٥٦).

إن تاريخ اضطهاد اليهود ووضعهم كأقلية بشكل مستمر، جعلهم أبطالاً مغاوير في مجال الحريات المدنية للفرد وفصل الكنيسة عن الدولة، كما أدى اهتمامهم بالحريات المدنية إلى تحالفهم المبكر مع السود فى حركة الحقوق المدنية، إلا أنه ظهر التوتر بين اليهود والسود مع تأسيس برامج العمل الإيجابى التى منحت السود بعض المزايا. فبالنسبة لليهود وهم عادة ضحايا «أنظمة قصر الحصص» بدا برنامج العمل الإيجابى مانحًا لمزية غير عادلة لجماعة دون الأخرى. وعندما تحالف اليهود مع معارضى برنامج العمل الإيجابى كوسيلة للتقدم الراديكالى، اتهمهم السود بالعنصرية، ورد بعض اليهود باتهام السود بمعاداة السامية.

كما ظهر التوتر داخل الجماعات اليهودية وبينها وبين جماعات دينية أخرى حول العلاقات مع إسرائيل كما أشرنا آنفًا. **وفى ١٩٧٥ أعلنت الأمم المتحدة أن الصهيونية ـ التأييد اليهودى لإقامة وطن قومى يهودى فى فلسطين ـ هى ضرب من ضروب العنصرية، وقارنت أفعال يهود إسرائيل ضد الفلسطينيين بتلك لبيض جنوب أفريقيا ضد السود. وتسبب هذا الإعلان فى تقويض العلاقات بين اليهود والسود فى الولايات المتحدة على نحو متزايد.**

وتسببت هذه القضايا وغيرها مما هو على جانب أقل من الأهمية، فى إعادة تفكير عدد صغير من المفكرين اليهود بشأن الالتزام اليهودى التقليدى تجاه الليبرالية السياسية وكذلك الحزب الديمقراطى. وأضحت إعادة التقويم هذه أكثر أهمية خلال حملة القس چيسى چاكسون الرئاسية فى عام ١٩٨٤، واتهم خلالها بمعاداة السامية. ونتيجة لعدائه المفترض تجاه اليهود لم يؤيدوا ترشيحه. وهناك أدلة مستمرة على أنه بينما يبقى اليهود على رأس جماعات المصالح السياسية الليبرالية، فهم أقل ليبرالية من الناحية الاقتصادية من ذى قبل. وكما سنرى لاحقًا فى الفصل الثانى من الجزء الثانى حال تناولنا قضايا الحريات المدنية الفردية، يبقى اليهود على ثباتهم الشديد المؤيد لحرية الفرد، كما يؤيدون بقوة حقوق الإجهاض والمساواة بين المرأة والرجل وحقوق الشواذ على سبيل المثال.

البروتستانت الإنجيليون

لكلمة «إنجيلى» معان عدة فى الفكر البروتستانتى، ولا يشكل الإنجيليون المحدثون مجموعة متناغمة، وسوف نستخدم كلمة إنجيلى لوصف هؤلاء البروتستانت ذوى التوجه المحافظ للدين دون نزعة عدائية، أو أحيانًا انفصالية، كالتى تميز الأصوليين. فهم يؤكدون على التعاليم الدينية والأخلاقية المسيحية، ويرفضون اللاهوت الليبرالى ومواقفه الأخلاقية الليبرالية، دون التطرف الذى يتسم به كثير من الأصوليين. وتتضمن هذه الفئة كثيرًا من المعمدانيين، وأيضًا نسبة كبيرة من الميثوديين واللوثريين والمشيخيين وآخرين.

بدأت جماعات الضغط الإنجيلية عملها من خلال الاهتمام بحماية حرية الدين، واتسعت دائرة الاهتمام فى الوقت الحالى بدرجة كبيرة، إلا أن قضايا علاقة الدولة بالكنيسة ما زالت تحتل موقعًا مهمّا فى عملها، فهى تدرك ما يهدد الحرية الدينية من اليمين فى شكل الأصولية المتطرفة التى تفرض التعبير الدينى على الجميع، ومن اليسار فى شكل التطبيقات المقيدة لنبذ الكنيسة الرسمية، وما ينتج عنه من تقييد للحرية الدينية وخاصة للإنجيليين المهتمين بممارسة إيمانهم بشكل عام.

وقد تحالف الإنجيليون مع الأصوليين فى بعض القضايا، إلا أنهم أيدوا الليبراليين والبروتستانت والكاثوليك واليهود فى البعض الآخر. وينصب اهتمامهم على «السلام والعدل والقيم التقليدية» (هيرتزك ١٩٨٨:٤٢) وهى نفس العبارة التى تصف رؤية الكنيسة الكاثوليكية.

ويؤمن الإنجيليون بوجود أمر إنجيلى أصيل بالعمل الاجتماعى من أجل الفقراء والمظلومين داخليا وخارجيّا، ولذا أصبح صنع السلام يلعب دورًا متزايدًا، وغالبًا ما أيد الإنجيليون الكاثوليك والبروتستانت الليبراليين فى القضايا الاجتماعية والاقتصادية ونزع السلاح النووى وصنع السلام والقضايا المشابهة. إلا أنهم يهتمون أكثر من الليبراليين بارتباط مواقفهم بشكل مباشر وواضح بالكتاب المقدس. وعلى عكس الكاثوليك، فهم لا يؤسسون رؤاهم على تقاليد الكنيسة. وعلى الجانب الآخر، يضعهم تأييدهم للأخلاقية التقليدية إلى جانب البروتستانت الأصوليين والمورمون والكاثوليك واليهود شديدى المحافظة فى قضايا مثل الإجهاض وحقوق الشواذ.

الإنجيليون السود

يحتل الإنجيليـون السود مكانًا متفـردًا فى المنهـاج الإنجيلى، وتـحتـفظ مـعظم كنائس السـود التـاريخية ـ مثل الأسـقفيـة الميثودية الأفريقـيـة والأسـقفـية الميثـودية الأفـريقيـة الصهيـونية والأسقفية الميثودية المسيحية وعدد من الكنائس المعمدانية للسود ـ بمكاتب خاصة فى واشنطن، إضافة إلى العمل مع جماعات إنجيلية أخرى، وهم ينشدون الحقـوق المدنيـة والعـدل للسـود والأقليـات الأخـرى والجـمـاعـات المحرومة على السواء.

* * *

ولا تتمتع جـماعات المصـالح الدينية المذكورة سـابقًا بالتناغم فى رؤاها، ولا هى الجمـاعات الدينية الوحيـدة الممثلة فى الحـياة السياسـية فى الولايات المتحـدة. لقد وصفنا الميـول العامة لبعض أكبـر وأشهر تلك الجماعات الديـنية، حيث تنعكس هذه الميول على نشاطهم كجماعات ضغط فى واشنطن.

* السياسة والدين والحقوق المدنية

وصفت حركة الحقـوق المدنية بأنها أهم وأحدث مثال لحركة سياسية تلعب القوى الدينية فيها دورًا عظيمًا (فاولر ١٩٨٥ : ١٥٤). وعلى الرغم من تصـدر الدين والمتدينين حركة الحقوق المدنية للسود منذ بدايتها، فقد عـارض الكثيرون أيضًا الحقوق المدنية. وفى مايو ١٩٥٤، كـان هناك حدث مهم فى بداية حركة الحقوق المدنية، ففى دعوى بلسى ضد فيرجسون ١٨٩٦، حكمت المحكمة الأمريكية العليا بأن المنشآت المعزولة بشكل عنصرى، مثل المدارس وأماكن الإقامة، لها صفة الدستورية ما دامت الخدمات المتوافرة فيها على نفس القدر من الجودة. أما فى (١٩٥٤) دعوى براون ضد مجلس التعليم بتوبيكا بولاية كـانسـاس، حكمت المحكمـة أن المنشآت المنفصلة ليست متساوية، ومن ثم يُعتبر هذا تمـييزًا غير قانونى. وأمرت المحكمة تلك المدرسة برفع العزل وبشكل عاجل.

وفى العام التالى وفى جو مشحون بالتوتر، استقلت روزا باركس وهى عاملة فى مونتجمرى بولاية آلاباما حـافلة عامة لتعود إلى بيتها بعد يوم عمل شاق، ولـمـا لم

تجد مقاعد شاغرة فى المؤخرة حيث يطلب من السود الجلوس، جلست فى مقعد أقرب إلى المقدمة ورفضت أوامر السائق بالعودة إلى مؤخرة الحافلة حيث كان يتعين عليها الوقوف، فقبض عليها. وسارع مارتن لوثركينج راعى كنيسة شارع دكستر بمونتجمرى إلى تزعم ما عرف بعد ذلك بمقاطعة حافلات مونتجمرى، وهو الاحتجاج الذى دام سنة ضد الأماكن المنعزلة فى الحافلات للسود، وهم أكثر مستخدمى نظام الحافلات العامة بالمدينة.

واستمرت زعامة كنج لحركة الحقوق المدنية دون كلل خلال العقد التالى. وجمعت رؤيته الدينية بين الورع المعمدانى والحماس مع اللاهوت الشخصى الذى اكتسبه خلال دراسته العليا، واسترشدت منهاجيته بالالتزام بالتغيير الإيجابى، بأسرع ما يمكن من ناحية، والتزامه بالطرق السلمية من الناحية الأخرى. وخلص كينج من خلال دراسته لسيرة وتعاليم كل من عيسى وغاندى إلى أن الطريق لنتائج دائمة وثابتة، يمر من خلال التعاون والمواجهة غير العنيفة مع تمام الاستعداد لتحمل تبعات العمل.

منهاج كنج

العصيان المدنى السلمى

استخدم كنج وشيعته الأسلوب السلمى «للعصيان المدنى»، وكما أشار، فهناك أربع خطوات للقيام بذلك (١٩٦٣ ـ خطاب من سجن برمنجهام):

- تجميع دقيق للحقائق للتأكد من وقوع الظلم.
- اللجوء للتفاوض قبل استخدام أساليب مواجهة أخرى.
- التطهر النفسى ضرورة تسبق العصيان المدنى، حتى يدرك المشاركون دوافعهم بشكل جلى، ويكتسبون قوة داخلية كافية حتى لا يلجأوا إلى رد العنف بالعنف.
- العمل المباشر، مثل المسيرات والاحتجاج والاعتصام.

ويهدف العمل المباشر إلى إجبار المجتمع أو الجماعة على مواجهة قضية ما، يرفضون مواجهتها أو التفاوض حولها. وقد نجحت هذه الطريقة بالنسبة لغاندى

فى تحريره الهند من الحكم الاستعمارى البريطانى . فمن النادر تنازل المجموعات المتميزة عن ميزاتها طواعية . ومن النادر أيضًا أن يمنح الظالم الحرية دون أن يكون هناك ما يفرض القضية ، وهنا يأتى دور الاحتجاج السلمى كشكل من أشكال العمل السياسى .

القوانين العادلة

يشير كنج إلى وجوب انصياع الناس بصفة عامة إلى القوانين العادلة . وبالمثل يدعو الرب الناس إلى العصيان المدنى ضد القوانين الجائرة ، وكيف لنا التمييز بين هذه وتلك؟

- يتوافق القانون العادل مع قانون الرب .
- القانون العادل ملزم للجميع ، بينما القانون الجائر تطبقه الأغلبية على أقلية لم يكن لها يد فى وضعه .
- القانون العادل قد يكون جائرًا من حيث التطبيق .

كنيسة السود والحقوق المدنية

يضرب عمل كنج السياسى بجذور عميقة فى معتقداته الدينية وخبرته ، وجاء صدور قانون الحقوق المدنية فى عام ١٩٦٤ كأحد نتائج الإجراءات التى اتخذت بين منتصف الخمسينيات ومنتصف الستينيات ، وبالإضافة إلى تأثير كنج ، عمل أغلب الزعماء الدينيين البيض فى واشنطن على صدور هذا القانون . كما تكاتفوا مع كنج وزعماء دينيين سود آخرين فى سلما ومونتجمرى ، وما يجدر ملاحظته هنا قيام قس كاثوليكى أبيض وهو تيودور هيزبرج بجامعة نوتردام بالعمل كرئيس للجنة الحقوق المدنية الفدرالية عام ١٩٦٩ .

ولا يمكن تجاهل دور كنيسة السود فى حركة الحقوق المدنية، فلم يأت من صفوف رجال الدين السود مارتن لوثركنج فقط، بل أيضًا رالف أبيرنائى وأندرو يونج وجيسى جاكسون، وآخرون يتمتعون بشعبية طاغية، وقبل إلغاء العبودية،

ساعدت ديانة السود العبيد على الإحساس بذاتهم ووجودهم كبشر أمام الرب، وكان هذا علاجًا قويًا مضادًا للشعور بالدونية فى نظر عالم مُلاَّك العبيد. وعقب التحرر من العبودية، قدمت كنيسة السود خدمات ضرورية لمساعدة العبيد المحررين وداومت على تقوية شعورهم بالذات وقيمتهم كبشر، كما وفرت هيكلاً يمكن من خلاله التعبير عن التوق للحرية والتنظيم دون مساعدة خارجية من الثقافة البيضاء.

وبالإضافة إلى هذا، أصبحت كنائس السود مراكز قيادة للحركة، فنظمت وسائل الانتقال لمن لا يستخدم الحافلات العامة وقدمت متطوعين وأصبحت مراكز للمعلومات ونسقت إسكان الطوارئ ووفرت الغذاء، كما أنها كانت مكانًا لشحذ الهمم.

تنـــوع الرؤى

كان هناك اختلاف فى الآراء بين كنائس السود ذاتها، فهناك من آمن بأن «عمل الدين يجب أن يقتصر على الدين فقط» وآخرون من الكنائس التى آمن أعضاؤها وزعماؤها بوجوب تزعم الحركة. وقد أشارت الدراسات التى أجريت خلال ستينيات القرن العشرين إلى وجود على الأقل ثلاثة أنماط من الاتجاهات بين رجال الدين السود، انعكست على العامة السود أيضًا. فتمسك التقليديون بوجهة نظر أن الكنيسة للدين والروحانيات فحسب، ويجب أن تنأى بنفسها كلية عن الانخراط فى السياسة، أما المعتدلون، فمع اعتقادهم بوجوب اهتمام الدين بالأمور الدنيوية إلى جانب الروحانيات، فقد فضلوا العمل من أجل التغيير التدريجى دون إحداث تمزق واضطراب، أما المتشددون فقد آمنوا بدعوة الرب لهم إلى العمل السياسى المباشر ولو أدى إلى التمزق والاضطراب ما دام اقتضى ذلك إنجاز العمل، وهناك أقلية وصلت إلى حد إجازة العنف (چونستون ١٩٦٩ وماركس ١٩٦٩).

وعلى الرغم من اختلاف الرؤى، يرى بعض علماء كنائس السود العمل السياسى كجزء متأصل فى ديانة السود كتجسيد لوصاية تبشيرية بانتقاد المجتمع باسم الرب (پاريس ١٩٨٥).

ويشير علماء آخرون إلى تحول كنيسة الزنوج بمشاركتها فى حركة الحقوق المدنية، وتلبية لدعوة الحركة بتحقيق كمال الذاتية للسود. كان على كنيسة الزنجى

الأمريكي - الذى تراه الثقافة البيضاء المهيمنة كذات منقوصة - الانحسار حتى تقوم الكنيسة المعاصرة للسود، «جريئة ذات صوت مسموع ومدركة لذاتها» (فريزير ولينكولن ١٩٧٤).

وبينما كان هناك تأييد واسع من زعماء كنائس البيض ومعابد اليهود، فلم يكن هذا التأييد شاملاً عامًا، ولم يكن خلافهم حول وجوب تحقيق المجتمع المتكامل وهو ما اتفق عليه الأغلبية، وإنما حول كيفية تحقيقه والدور الملائم لرجال الدين. وكقاعدة عامة، فضلت الجماعات المحافظة لاهوتيا والعامة أكثر من رجال الدين التغيير التدريجى من خلال إصدار القرارات والبيانات دون اللجوء إلى العمل المباشر، وبالتأكيد دون انخراط رجال الدين فى مثل هذا العمل المباشر.

ومن خلال تأثيرها على الدين السائد، أدت حركة الحقوق المدنية إلى زيادة انخراط الصفوة فى العمل السياسى المباشر وهو ما أدى بعد ذلك إلى معارضة العامة، وأشعل جذوة الصراع بين الجماعات الأكثر ليبرالية دينيًا وتلك الأكثر محافظة، فقد سعت الثانية إلى صوغ القيم العامة والتأثير على المجتمع بشكل غير مباشر، بينما سلكت الأولى طريقًا أكثر مباشرة للعمل السياسى (ووثنو ١٩٨٨ : ١٤٥ - ١٤٨). ولا يزال هذا التوتر الذى يماثل ذلك لفترة حركة التحريم - التى تناولناها فى الفصل السابق - مصدرًا لبعض الصراع بين الجماعات الدينية ولكن بدرجة أقل، حيث تبنت أيضًا جماعات أكثر محافظة العمل المباشر. وأوضح الأمثلة لهذا الاتجاه فى التسعينيات هو نسبة المسيحيين المحافظين المشاركين فى مظاهرات الاحتجاج أمام عيادات الإجهاض.

*** اليمين المسيحى الجديد**

أدى التقاء الدين بالسياسة فى نقطة ما إلى ظهور اليمين المسيحى الجديد، الذى بدأ فى سبعينيات القرن العشرين على الرغم من عودة بعض جذوره إلى الفترة الاستعمارية، ولم يكن هذا الظهور نتيجة للتوجه نحو المحافظة فى الدين خلال السبعينيات فحسب، ولكن نتيجة لدين محافظ يؤكد صوته السياسى.

ظهور اليمين المسيحى الجديد

لماذا ظهر اليمين المسيحى الجديد فى هذا التوقيت؟

هناك العديد من التفسيرات بعضها لاهوتى والآخر اجتماعى - سياسى، ولا يمكن تناولها كاملة هنا أو اقتفاء أثر تطورها التاريخى بالتفصيل، إلا أنه يمكن تقديم خطوط عريضة، كما يمكن الاطلاع على تحليل دقيق لهذه التطورات فى كتاب لعالم الاجتماع روبرت ووثنو بعنوان «إعادة بناء الدين الأمريكى: المجتمع والإيمان منذ الحرب العالمية الثانية» (١٩٨٨)، ونحن نستعين بتحليله فى دراستنا التالية:

إن ظهور اليمين المسيحى الجديد والفجوة المتزايدة بين الدين الليبرالى والمحافظ فى سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، يعتبر إرثًا للخلاف بين الأصولية والحداثة (ناقشناه فى الفصل السابق) ومع هذا، فالعلاقة ليست مباشرة. فالخلاف السابق ما هو إلا نقطة البداية، وهو إرث عدل بشكل كبير مع مرور الوقت، إلا أنه من الأهمية بمكان.

وبحلول خمسينيات القرن العشرين، اتسم الدين فى الولايات المتحدة بالانقسامات بين المسيحيين واليهود وبين المسيحيين الكاثوليك والپروتستانت وبين طوائف الپروتستانت المختلفة، وابتعد الدين المحافظ - متعمداً - عن الأصولية، بينما ابتعد الليبراليون عن الحداثة، واقترب كلاهما من موقف وسطى، واتفق معظمهم أن «دور الدين يجب أن يقتصر على أمور الدين فقط» وأن دائرة اهتمامه يجب أن تتركز فى كسب مهتدين جدد.

عقد الستينيات

غيرت الستينيات الصورة بشكل كبير، فقد ساعدت حركة الحقوق المدنية ودخول أمريكا الحرب فى جنوب شرق آسيا على إحداث انقسام حاد فى أسلوب النشاط الدينى، فعُرفَ الليبراليون على أنهم المدافعون عن فكرة العمل المباشر مثل الاعتصام وأنواع أخرى من المظاهرات، بينما اعتقد المحافظون أن دور الدين هو التأثير على ضمير الفرد، وظهر هذا الانقسام فى الطوائف ممهداً لظهور انقسامات طائفية داخلية اتسمت بها العقود التى تلت.

ولعب التطور العلمى والتكنولوچى والتوسع فى التعليم العالى دوراً على جانب كبير من الأهمية، فأحدث هذا التوسع تغيراً فى القيم والاتجاهات، حيث تغيرت الاتجاهات بشكل كبير بشأن قضايا خاصة بأسلوب الحياة والأخلاق الشخصية كما بينا سابقًا.

ترجع أهمية هذا التحول بالنسبة لتطور اليمين المسيحى الجديد إلى خلق هذه التغيرات لثقافة تنقسم إلى طبقة العامة وطبقة الصفوة، وقيل إن الصفوة اتسمت بالاتجاهات الليبرالية والمساواتية والإجازة. وبينما كانت هناك علاقة إيجابية خلال الخمسينيات بين التعليم ومؤشرات التدين التقليدى، عُكسَت هذه العلاقة فى الستينيات وأصبحت زيادة التعليم ترتبط إيجاباً بالميول الليبرالَية

ومن ثَمَّ ومع نهايات الستينيات، ظهر صدع ثقافى على جميع المستويات التعليمية وهو ما ظهر أيضًا فى الطوائف.

السبعينيات والثمانينيات

وجاءت فترة السبعينيات والثمانينيات كفترة رأب لهذا الصدع، مما جعل الفرصة مواتية لظهور اليمين المسيحى الجديد، فاستمر الانقسام التعليمى واتسعت الهوة بين المتدينين من الليبراليين والمحافظين.

نتجت هذه التطورات عن وجود قوى دينية واجتماعية، فقد اكتسبت المحافظة الدينية هوية قومية فى عام ١٩٤٢ بتأسيس عدة منظمات موازية للكنيسة مثل «الحملة الجامعية من أجل المسيح» «الاتحاد القومى للإنجيليين» كمظلة للطوائف المستاءة من الليبرالية اللاهوتية للمجلس القومى للكنائس. وعززت الشهرة القومية التى تمتعت بها حملات بيلى جراهام هذه الهوية.

ومن المثير أيضًا إسهام الإعلام واستخدام تقنيات استطلاع الآراء فى تعزيز الشعور بالهوية القومية، فقد مكَّنَ استطلاع الرأى من قياس الوجدان والالتزام الدينى المحافظ، بدقة لم تعهد من قبل، وأعْلنَ أنه من خمس إلى ثلث التعداد يعتبرون أنفسهم متدينين محافظين، وهذا حسَبَ معايير التوصيف. ولفتت هذه النسبة انتباه وسائل الإعلام.

وساعد ترشيح چيمى كارتر للرئاسة وفوزه بها عام ١٩٧٦ على احتلال المسيحية المحافظة مركز الصدارة فى الوعى الشعبى . وأعلنت كل من مجلتى تايم ونيوزويك عام ١٩٧٦ عامًا للإنجيلية، وتأكد هذا مجددًا بإعلان چيرالد فورد (المنافس فى ١٩٧٦ والمتنافسين فى ١٩٨٠) رونالد ريجان وچون أندرسون بإعادة مولدهم كمسيحيين، وكان هذا بمثابة إعلان عن نضج الحركة .

الأخلاقيات الخاصة والحياة العامة

كان التغيير الأهم هو الذى حدث فى القضايا التى تصدرت الجدال السياسى، مثل مسألة الإجهاض، وخلاف الآراء حول أخلاقية منع الحمل بوسائل صناعية، وأكثر من هذا التشكك فى أخلاقية أحدث تكنولوچيات التناسل الحديثة، وإشكالية دور الرجل والمرأة، وعلاقة الكنيسة بالدولة . كلها دخلت حلبة الجدل العام . وأصبحت الأخلاقيات العامة قضية خاصة عقب فضيحة ووترجيت . وأثار قرار المحكمة العليا بإجازة الإجهاض دعوى (روى ضد ويد) ١٩٧٣ الجدال حول العلاقة بين الأخلاقية والحياة العامة .

ودائمًا ما رأى المسيحيون المحافظون صلة وثيقة بين الأخلاقيات الشخصية والحياة العامة، وبين الاختيارات الأخلاقية الفردية ومصائر الأمة . هذا بالإضافة إلى اتفاقهم بشكل كبير بشأن القضايا الأخلاقية أكثر من اتفاقهم حول أمور أخرى، مثل حرب ڤيتنام أو العلاقات بين الأجناس .

اليمين المسيحى الجديد والحزب الجمهورى

استمرت القضايا والمسائل التى كانت محور جدول الأعمال السياسى فى السبعينيات على هذا الحال خلال الثمانينيات والتسعينيات، وهناك تحول يثير الاهتمام بوجه خاص، ألا وهو العلاقة الوثيقة المتزايدة بين اليمين المسيحى الجديد والحزب الجمهورى، فى أواخر السبعينيات والثمانينيات . ولم تبدأ هذه الصلة فى أواخر السبعينيات، **فالعلاقة بين بيلى جراهام ودوايت أيزنهاور شىء معروف مثله كمثل صلوات الإفطار فى البيت الأبيض أثناء فترة رئاسة نيكسون، ومع هذا وصلت العلاقة إلى آفاق جديدة مع ترشيح ريجان ثم فترة رئاسته .**

والنقاط التالية توضح ذلك، وهى ليست قائمة شاملة ولكنها على سبيل المثال وليس الحصر:

- أيد ريجان عمل المسيحيين المحافظين فى خطاب وجهه إلى اجتماع كهنوتى فى تكساس عقب مؤتمر ترشيحه مباشرة.
- غطت وسائل الإعلام بشكل مكثف «الأغلبية الأخلاقية» خلال حملة ريجان الانتخابية.
- عين ريجان عدداً من المفضلين لدى اليمين المسيحى الجديد فى مناصب سياسية.
- فى عام ١٩٨٣، أيد ريجان فى خطابه أمام الإذاعيين الدينيين القوميين خفضاً فى الضرائب لأولياء أمور تلاميذ مدارس الأبرشيات، وعودة الصلاة إلى المدارس، وأدان الحكم فى قضية (روى ضد ويد) وكلها أمور قريبة إلى قلب اليمين المسيحى الجديد.
- تأسست فى عام ١٩٨٣ جماعة عمل سياسية جديدة هى التآلف الأمريكى من أجل القيم التقليدية للحصول على أصوات المحافظين لتذكرة ريجان ـ بوش الانتخابية فى عام ١٩٨٤.

وركز الائتلاف على تسجيل الناخبين من المحافظين المتدينين، وحصل على دعم مباشر من البيت الأبيض فى عهد رئاسة ريجان فى شكل منحة قدرها مليون دولار (چورستاد ١٩٩٣).

ولكن جدوى هذه الصلة لليمين المسيحى الجديد جاءت بشكل أقل مما أمّل فيه زعماؤه وأعضاؤه، ففى انتخابات عام ١٩٨٦، خسر المرشحون للكونجرس ممن أيدهم اليمين المسيحى الجديد على مستوى الولايات والأمة. ثم جاء فشل روبرت بورك فى الحصول على تصديق بتعيينه قاضياً للمحكمة العليا، على الرغم من التأييد القوى من جانب اليمين المسيحى الجديد، ثم فضيحة إيران ـ كونترا ـ مما تسبب فى تآكل الصلة بشكل أكبر، ولم يمنح ريجان العفو لأوليڤر نورث الذى طالب به مؤيدوه من اليمين المسيحى الجديد. ولم يساند ريجان محاولة اليمين المسيحى الجديد لمنع الكونجرس من وقف الاعتماد الضريبى المقرر لكلية

جروف سيتى بولاية پنسلڤانيا بسبب سياساتها العنصرية. وجاء فشل ترشيح بات روبرتسون للرئاسة كضربة أخرى (چورستاد ١٩٩٠).

تطور اليمين المسيحى الجديد

وماذا عن اليمين المسيحى الآن؟ يصف مقال حديث أربع مراحل لتطور اليمين المسيحى الجديد (موين ١٩٩٦)، وفرضية موين ترتكز على أنه وحتى مع تشكيل اليمين المسيحى الجديد للسياسة، فإن مطالب الحياة السياسية قد شكلته، فكانت فترة التوسع من السبعينيات وحتى ١٩٨٤ وتميزت بالنمو الثابت فى عدد الأعضاء والمنظمات، وكذلك الاعتماد على جمع التبرعات بالبريد المباشر، ثم فترة مرحلة انتقالية قصيرة من ١٩٨٥ إلى ١٩٨٦ اتسمت بخفض النفقات، وعلى الرغم مما بدا كانحسار فى فاعلية اليمين المسيحى الجديد فى هذه الفترة، كان قادته يعملون من أجل المرحلة الأساسية التالية.

يسمى موين هذه المرحلة بـ«المرحلة المؤسساتية» من ١٩٨٧ إلى ١٩٩٤، وقد تميزت هذه المرحلة بالتواجد المستمر لمنظمات مستقرة لها مواقع تمكنها من تحقيق أهدافها، وكانت أوضاعها المالية أكثر استقراراً وأقل اعتماداً على جمع التبرعات بالبريد المباشر، ووصلت منظمات عديدة إلى مرحلة النضج، فأصبحت منظمات أصلية ذات عضوية مثل «السيدات المهتمات بأمريكا» و«التركيز على الأسرة» فكان لها قوائم عضوية واجتماعات منتظمة وواجبات ومزايا للأعضاء. وتنوعت التوجهات اللاهوتية داخل اليمين المسيحى الجديد، وأكثر من هذا، فقد اكتسب الحنكة السياسية وتعلم قولبة القضايا فى شكل يجتذب التأييد الشعبى وأخيراً استجمع قواه على مستوى القاعدة العريضة.

أما المرحلة الحالية لتطوره، فهى مرحلة الانحدار، وهى التى بدأت مع الكونجرس رقم ١٠٤ عام ٩٥/٩٦ وهى تتشابه فى أوجه كثيرة مع المرحلة السابقة باستثناء تحول جوهر العمل من المستوى القومى إلى مستوى الولايات، وبدا الحل الوسط ضروريّا ومقبولاً بشكل متزايد بشأن قضايا معينة. إن التركيز الجمهورى على كبح جماح سلطة الحكومة الفيدرالية لصالح سلطة الولايات والحكومات المحلية

يتوافق بشكل جيد مع معتقدات اليمين المسيحى الجديد بأن «الحكومة الكبيرة» تتسبب فى الأذى للأسر بينما تساعدهم الحكومة القريبة منهم (موين ١٩٩٥). ولهذا تتلاقى اهتمامات الجمهوريين واليمين المسيحى الجديد.

ويلخص موين (١٩٩٤ : ٣٥٣) اليمين المسيحى الجديد فى وقتنا الحاضر كما يلى:

«يتكون اليمين المسيحى الجديد الآن من منظمات مختلفة راسخة ذات عضوية، يستخدم قادتها لغة العصر وينظمون الأتباع على مستوى القاعدة. إن الحملة القوية لربط الدين بالحكومة حل محلها جهد هادئ لحشد المواطنين المتعاطفين وكسب الانتخابات، لقد واءم اليمين المسيحى نفسه مع الممارسات التقليدية للسياسة الأمريكية».

وما لم يتغير هو تأييد اليمين المسيحى الجديد للقضايا التى تحددت فى العقود السابقة لتواجده، فهو يؤيد بثبات ما يلى:

- **عودة القيم التقليدية**، بما فى ذلك البناء التقليدى للأسرة، والدور الواضح لكل من الرجل والمرأة، والقيود على الإجهاض، والحدود على حقوق الشواذ، وضرورة رعاية المسنين فى منازلهم، وتقييد التدخل الحكومى فى كيفية تنشئة الأبناء.
- **قضايا التعليم**: تأييد إقامة الصلاة والعبادة فى المدارس العامة، تعليم علوم الخلق وإلغاء تدريس أنماط الحياة غير التقليدية، وتأسيس شبكة للمدارس المسيحية لا تخضع للنظم الحكومية.
- **القضايا العسكرية**: تأييد وضع الولايات المتحدة كالقوة العسكرية العظمى الأولى فى العالم.
- **القضايا الاقتصادية**: تدخل حكومى أقل فى تنظيم الأعمال والصناعة، ونقل المسئولية عن الرفاهة من الحكومة الفيدرالية إلى القطاع الخاص، وفرض حدود صارمة على منافع الرفاهة.
- **قضايا الجريمة**: موقف صارم من القانون والنظام.

• الأهداف السياسية المباشرة : ممارسة الضغط السياسى وتسجيل الناخبين وتمويل المرشحين ممن تتوافق أولوياتهم معهم، والتأكد من توافر المعلومات عن سجلات تصويت شاغلى المناصب فى الكونجرس (كوربت ١٩٩٧) .

وعلى الرغم من تحول اهتمامهم بشكل ملحوظ إلى مستوى الولايات والسياسة المحلية، فهم لا يزالون على نشاطهم على المستوى القومى أيضًا، فهم مهتمون بإصدار التعديلات الدستورية التى تحمى قدسية العلم الأمريكى، فهم يرغبون فى تشريع على المستوى القومى يسمح بإقامة الصلوات التى يقودها الطلبة فى المدارس العامة وتقديم المعونة للآباء لإرسال الأبناء إلى المدارس الخاصة .

اليمين المسيحى الجديد والإرث البيوريتانى

نظرًا للمكانة التى يحتلها اليمين المسيحى الجديد فى الحياة السياسية بالولايات المتحدة، فإنه من المفيد المقارنة بينه وبين منهاج التطهريين (كوربت ١٩٨٨) الذين اتسمت آراؤهم بالأهمية فى الفترة الاستعمارية والأيام الأولى لتأسيس الدولة (انظر الفصل الأول)، وهناك تشابهات عدة :

• هناك تشابه فى الأهداف، فكلاهما يرنو إلى الولايات المتحدة كدولة تمتثل لقوانين ومشيئة الرب كما يفهمونها .

• ويجب أن تتوافق الأخلاقيات الخاصة والعامة مع تعاليم الكتاب المقدس الذى يفسر بشكل محافظ .

• يرغب كلاهما فى استخدام العملية التشريعية لضمان توافق القانون المدنى مع القانون الدينى وتطبيقه على المؤمنين وغير المؤمنين .

• يرى كلاهما أن المدارس العامة تأتى بعد البيت والكنيسة كعنصر أساسى فى تدريب الأبناء وفق معتقداتهم .

• تضرب هذه الأهداف بجذورها فى فهمهم للاهوت بشكل متشابه إلى حد بعيد، فهناك حقيقة واحدة مطلقة أوحى بها الرب للبشر - الرب المتصف بالقوة والملك - فالبشر مخطئون وضائعون بدون الرب، والولايات المتحدة أمة الرب المختارة لتكون مثالاً للحياة الورعة فى الدنيا .

* المحافظون والعمل الاجتماعى

اتسم المجتمع المسيحى المحافظ بداية من السبعينيات بالتنوع المتزايد، وكان أحد نتائج هذا التنوع زيادة فى الأفراد والجماعات الذين جمعوا بين التدين المحافظ والتقدمية السياسية. ويصف «الإنجيليون من أجل العمل الاجتماعى» وجهة نظرهم وهى أن «المسيحى المخلص هو من يخدم الفقراء ممن لا حول لهم ولا قوة، ويحترم الحياة، ويعتنى ويقر بإيمانه القوى بعيسى المسيح». وكانت الصلة الأكيدة المسلم بها ـ حتى الآن ـ بين الدين المحافظ والرؤى الاجتماعية المحافظة والسياسية محل خلاف بين صفوف الدين المحافظ نفسه. وهذا التطور ينطوى أيضًا على الاهتمامات الخاصة بالإصلاح الاجتماعى الواسع فى أواخر القرن العشرين، كما أوضحنا فى الفصل الثالث.

التقدميون الاجتماعيون المحافظون دينيًا

المواقف تجاه القضايا

إن منظمتى «الإنجيليون من أجل العمل الاجتماعى» و«الخبز للعالم» هما منظمتان تمثلان هذا الاتجاه، وقدم استطلاع حديث للآراء حول عضويتهما تصوراً لمواقفِ الأفراد والجماعات الذين يجمعون بين المحافظة الدينية والتقدمية الاجتماعية بالنسبة للقضايا (سميدت وآخرون ـ ١٩٩٤). اتفقت الأغلبية التى اشتركت فى الاستطلاع من هاتين المنظمتين مع الآراء التالية:

- الحد من المجاعة العالمية من الأولويات، حتى إن عنى هذا زيادة الضرائب.
- يجب على الحكومة معاونة المعوزين حتى إن أدى هذا إلى زيادة الضرائب.
- يجب وضع برنامج تأمين صحى قومى.
- يجب حماية البيئة، حتى لو أدى هذا إلى زيادة الضرائب والتضحية ببعض الوظائف.

واتفقت الأغلبية من أعضاء منظمة «الخبز للعالم» على أن الولايات المتحدة فى حاجة إلى «تعديل الحقوق المتساوية»، وقد وافق على هذا ٤٥٪ من أعضاء منظمة

«الإنجيليون من أجل العمل الاجتماعى» واتفقت الأغلبية فى المنظمتين على أنه :

- يجب أن تحظر الحكومات المحلية بيع المواد الإباحية .
- يجب السماح للشواذ بالتدريس فى المدارس العامة .
- يجب توفير المعلومات الخاصة بوسائل منع الحمل فى المدارس العامة .
- عقوبة الإعدام، خطأ من الناحية الأخلاقية .

وهم يؤيدون بشدة - مثل نظرائهم المحافظين اجتماعيّا وسياسيّا فى اليمين المسيحى الجديد - دور الصلاة والاعتماد على هداية الروح القدس فى اتخاذ قرارات العمل الاجتماعى (سيدر - ١٩٩٠)، وأثرت العوامل الدينية بشكل قوى فى الجماعتين. وعلى عكس نظرائهم فى اليمين المسيحى الجديد، فهم يعتقدون أن الحكومة تستطيع، بل ويتعين عليها، أن تلعب دوراً محوريّا فى تحقيق مجتمع يسوده العدل ومزيد من المساواة الاقتصادية .

وتضع كل من الجماعتين رفع المستويات الأخلاقية على رأس قائمة أولوياتها، فقد ركز التقدميون على الأخلاقيات الاجتماعية بينما ركز نظراؤهم فى اليمين المسيحى الجديد على الأبعاد الشخصية للأخلاقيات. وكلاهما يشترك فى الاعتقاد بوجود معان سياسية ضمنية واضحة فى الرسالة الإنجيلية، إلا أنهم يختلفون بشدة حول طبيعة هذه المعانى، فيرى اليمين تلك المعانى السياسية تتمثل فى بناء مجتمع أخلاقى يركز على الرؤى المحافظة فيما يتعلق بالأسرة والنوع والجنس، أما الموقف التقدمى فيراها متمثلة فى الوقوف بقوة إلى جانب المظلومين والمحرومين اجتماعيّا ضد الأنظمة السياسية والاجتماعية التى تضطهدهم داخليّا وخارجيّا .

التلفاز المسيحى

نحن لسنا بصدد تتبع تاريخى تفصيلى للبث الدينى، فقد أنجز هذا آخرون (أريكسون ١٩٩٢، وبيك ١٩٩٣) ومع ذلك نرغب فى دراسة الانخراط المسيحى المحافظ المعاصر فى التلفاز من منظور تاريخى أبعد مدى .

تحول مهم منذ ١٩٦٠ فصاعداً

غير قرار حكومى مهم فى عام ١٩٦٠ من شكل البرامج الدينية تمامًا، فقد أصدرت لجنة الاتصالات الفيدرالية قراراً بأنه لا يتعين على محطات التلفاز تقديم بثٍّ مجانىّ من أجل الصالح العام، كما أعفت اللجنة البرامج الدينية من «نظرية العدل» التى كانت تتطلب تخصيص وقت متكافئ لعرض وجهات النظر المختلفة، وألغت القيود السابقة على جمع المساهمات (بك ـ ١٩٩٣) وجعل هذا من البرامج الدينية سلعة للتسويق والمنافسة الاقتصادية، كما وفر مزية هائلة للأفراد والجماعات التى تستطيع حشد الدعم المادى الكبير لجهودها.

لقد تغير وجه البرامج الدينية نتيجة لتطور تلفاز الكابل ومحطات UHF فى السبعينيات، والتطور السريع للبث بالأقمار الصناعية فى الثمانينيات والتسعينيات، بالإضافة إلى عوامل أخرى، فبحلول التسعينيات كانت الأغلبية العظمى من البث الدينى تقدمها جماعات مسيحية محافظة تعرض اهتماماتها ومشاهير الدعاة (الوعاظ).

الدين المحافظ والتكنولوجيا الحديثة: شراكة طبيعية

وهناك أسباب أخرى لسيطرة المنظور المحافظ على التلفاز المسيحى، فالتاريخ المسيحى البروتستانتى يعج بأمثلة حماس المحافظين لامتطاء جواد التكنولوجيا لتوصيل رسالتهم بشكل فعال وكفء. ويمكن القول إن هذا الاتجاه يرجع إلى المصلح البروتستانتى العظيم مارتن لوثر (انظر المقدمة) الذى استخدم وسائل الطباعة الحديثة فى طبع كتيبات دعائية دينية وأناجيل، بسرعة وبتكلفة أقل من ذى قبل. ولأن الهداية إلى الرب كانت دائمًا أساس اهتمام المحافظين، فقد كان المسيحيون المحافظون على استعداد دائم لاستخدام اكتشافات الطباعة الحديثة والمذياع والتلفاز وتكنولوجيا الأقمار الصناعية، وحاليًا شبكة الإنترنت لتحقيق أهدافهم.

ويمكن رؤية التلفاز المسيحى كامتداد لأسلوب الإحياء فى الممارسة المحافظة للدين، وينصهر كل من الأساس اللاهوتى وأسلوب «الصحوة الكبرى» (الفصل

الأول) والصحوة الثانية وحركة الإحياء الحضرى مع الفروض والقيود التى يفرضها التلفاز كوسيلة تواصل.

ويتضح هذا الانصهار - على سبيل المثال - فى إذاعة حملة أورال روبرت وبيلى جراهام، كما يتضح فى الأسلوب التلفازى للقس چيمى سواجارت وآخرين ممن هم أقل شهرة. وما يقوم به سواجارت أمام الأعداد الغفيرة من مشاهدى التلفاز، لا يختلف البتة عما فعله إنجيليو الصحوتين أمام جموع أقل. ومن الناحية الأخرى، فالبرامج الحوارية مثل برنامج نادى ٧٠٠ وكثير من البرامج الأخرى - يعكس درجة أكبر من تكيف الدين مع التلفاز.

التلفاز المسيحى بإيجاز

استرشاداً بشولتز (١٩٩١)، يمكن تلخيص أهم سمات التلفاز المسيحى على النحو التالى:

- هو تلفاز يؤيده المشاهدون ويعتمد عليهم ماليًا، وهو يجب أن يدخل البهجة إلى قلوبهم مما قد يؤدى إلى الإضرار بمصداقية الرسالة ومن يقدمها.
- يرتكز التلفاز المسيحى على الشخصيات القوية لزعمائه أكثر مما يحدث فى أنماط أخرى من المنظمات الدينية، ولهذا يصبح من الصعب الفصل بين الرسالة ومن يقدمها، وهذا يعكس ولع الثقافة بالنجوم والمشاهير.
- مثله مثل الكثير من الثقافة الأمريكية، يعتمد التلفاز المسيحى على الخبرة فى اكتساب شرعيته، وهو بهذا يعكس الميل الثقافى الأمريكى لربط الحقيقة بالخبرة.
- زاد التعقيد التكنولوچى للتلفاز المسيحى مع تطوره، فقد كان دائمًا سباقًا إلى استخدام - وأحيانًا تطوير - تكنولوچيا بث أقوى وأحدث.
- أصبح التلفاز المسيحى يجمع بين الترفيه والدين من أجل اجتذاب المشاهدين، واتبع واستخدم الأنماط التى أثبتت نجاحًا فى التلفاز العلمانى، وتحول دعاة التلفاز الدينى إلى مذيعين.

- وفى النهاية، اتجه التلفاز لأن يكون جزءًا من مجموعة مؤسسات لها أهداف متشابهة ذات توجه إنمائى، وأصبحت البرامج وسيلة جمع تبرعات لمشروعات أخرى. إن التوسع فى إمبراطورية چيرى فالويل الإعلامية والتعليمية هو مثل واضح على ذلك، فقد بدأ من مجرد برنامج تلفازى يبث من كنيسة عادية، فأصبح يبث من استوديو ذى تقنية عالية، كما أصبح جامعة وبرنامج تعليم مستمراً وكلية للحقوق.

معنى التلفاز المسيحى المحافظ

ما معنى هذه الظاهرة لنا؟ أشرنا آنفًا فى هذا الفصل إلى مفهوم اليمين المسيحى الجديد بوجود طبقة الصفوة التى تشمل وسائل الإعلام، وتبتعد بشكل خطير عن القيم الأخلاقية لمعظم الأمريكيين. ومن المؤكد أن مشاهدى التلفاز المسيحى يجدون شيئا واحدًا، هو برامج الترفيه والمعلومات التى تعكس قيمهم، ولا يجدون تلك البرامج التى تعرضها الشبكات التجارية. ويتضح هذا على وجه التحديد فى البرامج الدينية وإعادة عرض المسلسلات التى تهم الأسرة والتى تمثل جزءاً رئيسيّا فى البرامج المحافظة.

وكما يوضح أحد محللى التلفاز المسيحى، فإن المحافظة ليست جماعة ضغط أو حركة اجتماعية، وإنما توجه دينى نحو الحياة (بك ١٩٩٣). وكما أوضحنا عند تعريفنا للدين، فإن الأديان تساعد فى إضفاء معنى على حياة الناس، والتلفاز المسيحى هو أحد سبل توصيل ونشر هذه المعانى الدينية على وجه الخصوص. ولابد من هذا التوصيل والنشر لاستمرار العقيدة (بك ١٩٩٣). ويقوم التلفاز المسيحى بهذه المهمة ويصل إلى جمهور كبير وبأشكال متعددة، بغض النظر عن الاعتبارات الجغرافية.

مع انتقال الاتجاه المسيحى المحافظ من الهامش إلى المركز بالنسبة للثقافة الأمريكية، سهل التلفاز المسيحى هذا الانتقال وعكسه، فالتلفاز يحتل جزءاً مركزيّا فى حياتنا وثقافتنا، وأغلبية المنازل لديها جهاز على الأقل والعديد يملكون أكثر من جهاز. ويقضى الكبار والأطفال ساعات طويلة على مدار الأسبوع أمام

شاشته، ويرتبط العديد من المشاهدين بشخصياته كما لو كانوا يعرفونهم حق المعرفة. وأصبح التلفاز وسيلة - بل ربما الوسيلة الرئيسية - التى يحصل منها الناس على معلومات تخص عالمهم. كما أصبحت له وظيفة تشريعية، فالناس يصدقون ما يرونه على الشاشة، وهذا يجعله الوسيلة المثلى لبث الاتجاه الدينى المحافظ فى الثقافة ويجعل منه أيضًا وسيلة أساسية لتوضيح هذه الهيمنة المتزايدة.

لقد أشارت الدراسات - بوجه متكرر - إلى أن معظم مشاهدى التلفاز المسيحى يتفقون مع الآراء المعروضة على شاشته، ومن ثم فهو لا يعتبر وسيلة جيدة لإقناع الآخرين برؤى اليمين المسيحى الجديد. وما يحققه بنجاح هو تقديم فيض مستمر من المعلومات، وتشجيع الناس على قبول رؤاه. وقد أثبت أيضًا أنه وسيلة فعالة لجمع التبرعات للجماعات العاملة معه (كوربت ١٩٩٧)، كما كان عاملاً أساسيًا فى جعل الدين المحافظ جزءًا من الثقافة الشعبية الأمريكية التى يدعمها التلفاز.

ولكثير من الأسباب المذكورة آنفًا، يعتبر التلفاز المسيحى أداة مهمة لتوصيل خطة العمل السياسى الاجتماعى لليمين المسيحى الجديد إلى جمهور المشاهدين، وهو بهذا يسهم فى تحويلهم إلى مشاركين فى العمل الاجتماعى (بك ١٩٩٣ : ١٠٨)، فهم يُدلون بأصواتهم ويتصلون هاتفيًا بممثليهم فى الكونجرس ويحاولون إقناع الجيران بالقضايا، ولذا فهو عنصر مهم فى التقاء الدين بالسياسة.

التلفاز الدينى: المشاهير والسياسة

عرض الكثير من الدعاة بالتلفاز والإنجيليين فى برامجهم رسائل ووجهات نظر سياسية، ومع هذا تعتبر لجنة الاتصالات الفيدرالية هذه البرامج بثًا دينيًا. ومن ثم فهم يعفون من متطلب العرض العادل لوجهتى النظر، كما هو الحال فى البرامج السياسية (چونستون ١٩٨٦). وهذا يعنى أنه إذا وجدت لديهم الرغبة، فهم يقدمون القضية من وجهة نظرهم فقط. وعلى الرغم من محاولة بعض البرامج تحقيق التوازن، فالأغلبية لا تفعل ذلك. وبهذه الطريقة فهم يمثلون سمة مهمة من سمات ارتباط الدين بالسياسة فى الولايات المتحدة.

ووفقًا لرأى أحد مراقبى الإعلام الدينى، فقد حدث خلال السنوات الأخيرة تغيرٌ ملحوظٌ فى اتجاه الدعاة المشهورين بالتلفاز، وقد يعد هذا التحول ابتعادًا جزئيًا عن الاهتمامات السياسية فى صناعة التلفاز الدينى، والشخصيات التليفزيونية الإنجيلية التى تبدو ناجحة، هى تلك التى تركز برامجها على العلاج الروحانى والخبرات الدينية. والهدف الآخر لكثير من البرامج، هو أن درجة كافية من الإيمان تحقق الرفاهة والشفاء العضوى (جورستاد ١٩٩٣). ومن السابق لأوانه القول بأن هذا التحول، هو بداية اتجاه طويل الأمد، أو انحراف طفيف يتبعه عودة إلى بث سياسى مباشر بدرجة أكبر.

*** الملخص والنتائج**

كان لعقد الستينيات أهمية كبرى بالنسبة للعلاقة بين الدين والسياسة فى الولايات المتحدة. فقد وضعت هذه العلاقة خطة العمل التى استمرت حتى التسعينيات، كما استمرت بعض الجماعات والاتجاهات الرئيسية التى ظهرت فى الستينيات، بينما ظهرت جماعات واتجاهات أخرى استجابة أو تعديلاً لهم. فرأينا كيف كان الدين موثرًا بالنسبة للسود والبيض فى حركة الحقوق المدنية، وكيف تأثرت الحركة به تأثرًا عميقًا. وقد أدت التحولات الثقافية إلى ظهور اليمين السياسى الدينى، كما أدت التحولات داخله إلى ظهور تقدمية اجتماعية محافظة جديدة. إن القضايا التى ناقشها هذا الفصل يمكن التنبؤ باستمرارها فى المستقبل.

رأينا أيضًا كيف انعكست قضايا هذه الفترة على مصالح جماعات الضغط الدينية على المستوى القومى، وسنرى فى الباب الأول من الجزء الثانى: «الدين والرأى العام»، كيف تؤثر هذه القضايا فى الأمريكيين السود والبيض.

ما النتائج التى نستخلصها من دراسة العلاقة بين الدين والسياسة فى العقود الأخيرة من القرن؟ يقدم هذا الفصل توثيقًا قويًا لثلاث نتائج أساسية:

- **شهدت هذه الفترة أكبر تنوع للأصوات التى أرادت أن تُسْمَع وتجعل خطة عملها محل النقاش القومى، مما أدى إلى ما قد يبدو كتشوش فى وجهات النظر من ناحية. إلا أنه أدى من ناحية أخرى إلى بناء ائتلاف متزايد بين الجماعات**

الدينية بعضها البعض، وبينها وبين الأحزاب السياسية، ويمكننا أن نتوقع لهذا النمط أن يستمر.

- **وهناك نتيجة حتمية ثانية ألا وهى مرونة وقدرة المنظور المحافظ فى الولايات المتحدة على التكيف، فقد مثل جزءاً من الرؤية الدينية الأمريكية منذ الفترة الاستعمارية، ويبدو أنه يحتل موقعًا جيدًا يؤهله للاستمرار فى القيام بدور بارز فى الربط بين السياسة والدين فى القرن القادم.**

- **يبدو لنا أن النتيجة الثالثة تنبثق عن الثانية، فاهتمامات المحافظين المتدينين سوف تستمر على تأثيرها، وهناك احتمال أن يتزايد هذا التأثير على الحياة العامة الأمريكية مع دخولنا الألفية القادمة، ويتضح هذا فى قرار المحكمة العليا للولايات المتحدة فى دعوى (أجوستينو ضد فلتون ـ ١٩٩٧) الذى يناقش فى الفصل الخامس.**

من المحتم أن تتصارع وجهات النظر فى مناخ التعددية والتنوع الموجود حاليًا فى المنظور السياسى والمنظور الدينى فى الولايات المتحدة، وهذا هو السبب فى أهمية العلاقة القانونية بين السياسة والدين فى الولايات المتحدة، والتى نطرحها فى الفصلين الخامس والسادس.

* * *

References

Cohen, Steven M. 1983. *American Modernity and Jewish Identity*. New York: Tavistock.

Cooney, John. 1984. *The American Pope*. New York: Times Books.

Corbett, Julia Mitchell. 1988. "The New Puritanism: We Must Say 'No' Again." *The Humanist* 48 (No. 5): 19–23, 48.

Corbett, Julia Mitchell. 1997. *Religion in America, Third Edition*. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall.

Curran, Charles E. 1982. *American Catholic Social Ethics: Twentieth Century Approaches*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Erickson, Hal. 1992. *Religious Radio and Television in the United states, 1921–1991: The Programs and Personalities*. Jefferson, North Carolina: McFarland and Company.

Fisher, Alan M. 1989. "Where the Jewish Vote Is Going." *Moment* 14: 41–43.

Fowler, Robert Booth. 1985. *Religion and Politics in America*. ATLA Monograph Series No. 21. Metuchen, New Jersey: American Theological Library Association and Scarecrow Press.

Frazier, E. Franklin, and C. Eric Lincoln. 1974. *The Negro Church in America* and *The Black Church Since Frazier*. New York: Schocken Books.

Fuchs, Lawrence. 1956. *The Political Behavior of American Jews*. Glencoe, Illinois: Free Press.

Hanna, Mary T. 1979. *Catholics and American Politics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Hertzke, Allen D. 1988. *Representing God in Washington: The Role of Religious Lobbies in the American Polity*. Knoxville: University of Tennessee Press.

Johnston, Michael. 1982. "The 'New Christian Right' in American Politics." *Political Quarterly* 53: 181–199.

Johnstone, Ronald L. 1969. "Negro Preachers Take Sides," *Review of Religious Research* 11: 81–89.

Jorstad, Erling. 1990. *Holding Fast/Pressing On: Religion in America in the 1980s*. New York: Praeger.

Jorstad, Erling. 1993. "New Generation of Preachers Guiding Televangelism in the 1990s." *Religion Watch* 9 (No. 1): 3–4.

Lazerwitz, Bernard, J. Allen Winter, and Arnold Dashefsky, 1988. "Localism, Religiosity, Orthodoxy and Liberalism: The Case of Jews in the United States." *Social Forces* 67: 229–242.

Liebman, Charles S., and Steven M. Cohen. 1990. *Two Worlds of Judaism: The Israeli and American Experiences*. New Haven: Yale University Press.

Lipset, Seymour Martin. 1964. "Three Decades of the Radical Right: Coughlinites, McCarthyites, and Birchers," Pp. 373–446 in Daniel Bell (Ed.), *The Radical Right*. Garden City, New York: Doubleday Anchor.

Marx, Gary. 1969. "Religion: Opiate or Inspiration of Civil Rights Militancy Among Negroes." *American Sociological Review* 32: 64–72.

Moen, Matthew C. 1994. "From Revolution to Evolution: The Changing Nature of the Christian Right." *Sociology of Religion* 55: 345–357.

Moen, Matthew C. 1995. "The Fourth Wave of the Evangelical Tide: Religious Conservatives in the Aftermath of the 1994 Elections." *Contention* 5: 19–38.

Moen, Matthew C. 1996. "Evolving Politics of the Christian Right." *Political Science and Politics* XXIX: 461–464.

O'Brien, David J. 1968. *American Catholics and Social Reform: The New Deal Years*. New York: Oxford University Press.

Paris, Peter J. 1985. *The Social Teachings of the Black Churches*. Philadelphia: Fortress Press.

Peck, Janice. 1993. *The Gods of Televangelism: The Crisis of Meaning and he Appeal of Religious Television*. Cresskill, New Jersey: Hampton Press,

Penn, Mark J., and Douglas E. Schoen. 1988. "Prospects for the Jewish Vote in 1988." *Election Politics* 5: 24–26.

Piehl, Mel. 1982. *Breaking Bread: The Catholic Worker and the Origins of Catholi Radicalism in America*. Philadelphia: Temple University Press.

Schultze, Quentin J. 1991. *Televangelism and American Culture: The Business of Popular Religion*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

Sider, Ron. 1990. *Rich Christians in an Age of Hunger*. Dallas: Word Publishing.

Sklare, Marshall, and Joseph Greenblum. 1967. *Jewish Identity on the Suburban Frontier*. New York: Basic Books.

Smidt, Corwin, Lyman Kellstedt, John Green, and James Guth. 1994. "The Characteristics of Christian Political Activists: An Interest Group Analysis." Pp. 133–171 in William R. Stevenson, Jr. (Ed.). *Christian Political Activism at the Crossroads*. Lanham, Maryland: University Press of America.

Woocher, Jonathan S. 1986. *Sacred Survival: The Civil Religion of American Jews*. Bloomington: Indiana University Press.

Wuthnow, Robert. 1988. *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II*. Princeton: Princeton University Press.

الباب الثانى

الدين والتعديل الأول

الفصل الخامس

بَند الكنيسة الرسمية

«السيد الرئيس . . إننى أحد هؤلاء . . المتحمسين بشدة لبند الكنيسة الرسمية فى التعديل الأول . . إننى متحمس بشدة لما قدمه، وهو أمة تتمتع بحرية دينية وممارسة دينية صحية أكبر من أى مكان آخر فى العالم وهذا ما يدعونا للفخر به والدفاع عنه» .

بارى أونجر - مستشار قانونى بالكونجرس اليهودى الأمريكى يدلى بشهادته أمام لجنة مجلس النواب للتعليم والعمل فيما يتعلق بقانون حق الاستخدام المتساوى، ٢٨ مارس ١٩٨٤ .

«غالبًا ما نظرت المحكمة العليا إلى بعض القضايا على أنها إضفاء لصفة الرسمية على الدين، فى حين أن الأمر لم يكن كذلك، بينما نظرت للبعض الآخر على أنها ليست إضفاء لصفة الرسمية على الدين، فى حين أن الأمر كان كذلك» .

ليونارد ليڤى - دارس لبند الكنيسة الرسمية فى كتاب «البند الخاص بالكنيسة الرسمية : الدين والتعديل الأول» .

نظرة عامة

يشير النصان المقتبسان أعلاه إلى كل من المزايا والصعوبات التى يتضمنها البند الخاص بالكنيسة الرسمية فى التعديل الأول للدستور، فمنذ البداية أدرجت الحرية الدينية فى دستور الولايات المتحدة فى المادة السادسة التى تحظر طلب المؤهلات الدينية كشرط لشغل منصب عام، وازداد هذا الأمر بشكل جوهرى حال إضافة ميثاق الحقوق فى عام ١٧٩١ . وينص التعديل الأول على حدود سلطة الحكومة

القومية فى التدخل فى الشئون الدينية: «لا يسن الكونجرس قانونًا يتعلق بإضفاء صفة الرسمية على دين ما، أو يمنع حرية ممارسة هذا الدين. .» إن حرية التعبير وحرية الصحافة وحرية التجمع السلمى التى يكفلها التعديل الأول تعزز أيضًا الحرية الدينية.

ومن خلال هذا الفصل، سنتناول بالبحث تطبيق وتفسير بند الكنيسة الرسمية فى التعديل الأول فيما يتعلق بقضايا خاصة بالعلاقة بين الدين والحكومة، وفى الفصل التالى نبحث بند الممارسة الحرة للدين، وهناك عدد من الأسئلة الرئيسية نطرحها خلال بحثنا بند الكنيسة الرسمية وهى:

- ما هى الخلفية الدستورية للبنود الخاصة بالحرية الدينية فى التعديل الأول؟
- ما هى التطورات المهمة التى أثَّرت فى أسلوب تطبيقه وتفسير البنود الخاصة بالدين فى التعديل الأول منذ تبنى ميثاق الحقوق؟
- ما هى المبادئ الرئيسية التى تطبقها المحكمة العليا فى تفسير القضايا المتعلقة ببند الكنيسة الرسمية؟
- ما هى قضايا المحكمة العليا المهمة المتعلقة بإشكالية الكنيسة الرسمية؟ وما هى المبادئ التى أرستها تلك القضايا؟
- ما هى المبادئ التى تحكم دعم الحكومة للمدارس التى ترعاها جهات دينية؟
- ما هى الأنشطة الدينية المسموحة وغير المسموحة فى المدارس العامة؟ فمثلاً؛ هل يجوز قانونًا عقد منظمة دينية طلابية للاجتماعات فى المدارس العامة بعد ساعات اليوم الدراسى؟
- كيف يتخذ القرار فى الأمور المتعلقة بفرض الضرائب بالنسبة للمنظمات الدينية؟ فمثلاً، هل تعفى مبانى المنظمات الدينية من الضرائب؟
- كيف يتخذ القرار بشأن مظاهر الاحتفال بالأعياد الدينية؟ فمثلا؛ هل يجوز قانونًا وضع مشهد يمثل ميلاد السيد المسيح فى مبنى مجلس المدينة؟

* الخلفية والملابسات

التعديل الأول والحرية الدينية

كان للمؤسسين الأوائل - كما أوضحنا فى الفصل الثانى - أفكاراً مختلفة تتعلق بالدور المناسب للحكومة فى الأمور الدينية، وغالبًا ما كانت لغة الدستور بصفة عامة يكتنفها بعض الغموض بهدف كسب تأييد من كانوا قد لا يوافقون على المبادئ الأكثر تحديداً. ومع ذلك، يمكن القول بأن «مزارعى الدستور» كانوا متفقين بشكل عام على عدم وجوب تدخل الحكومة القومية فى الدين. أما مسألة أن يصبح الدين من شأن حكومات الولايات فهى أقل وضوحًا، وسوف نناقش دمج تشريع الحرية الدينية على مستوى الولاية فيما يلى.

قام ثلاثة رجال من ڤرچينيا بصياغة التعديل الأول، وهم چيمس ماديسون وتوماس چيفرسون وچورچ ميسون، ولم يكن هؤلاء معادين للدين بأى شكل من الأشكال، إلا أنهم آمنوا بوجوب أن يكون الدين أمرًا خصوصيًا على وجه التحديد وخارج نطاق الحكومة تمامًا. وعلى الرغم من إيمانهم بأن الثقافة الدينية تدعم الحكومة الجمهورية، فقد آمن المؤسسون الأوائل ومعهم آخرون آنذاك، بأن الدين لن يكسب شيئًا، ويخسر الكثير إذا ارتبط بالحكومة رسميًا، وبالمثل تخسر الحكومة إذا ارتبطت رسميا بالدين.

لقد أصبحت عبارة توماس چيفرسون «بوجوب وجود حائط فاصل بين الكنيسة والدولة» معروفة إلى حد كبير، وكثيرا ما يستشهد بها على أنها تحتوى معنى التعديل الأول. ومع ذلك وكما يوضح أحد الكتاب على الأقل، فقد كتب چيمس ماديسون بعد ثلاثين عامًا بوجوب وجود خط فاصل بين حقوق الدين والسلطة المدنية (ميد ١٩٧٧ : ٤٠ - ٤٣). ويقول ميد إن عبارة ماديسون تعتبر أكثر دقة، حيث إنه لا توجد فى الولايات المتحدة كنيسة واحدة ولكن كنائس وجماعات مصالح دينية شتى، كما أنه لا توجد سلطة واحدة وإنما نجد انتشاراً للسلطة المدنية من خلال عدد كبير من الهيئات. إن واقع التفسير المتغير لتلك العلاقة يعكسه المجاز الذى يشير إلى نقطة متحركة ترسم خطًا دائم التغيير بشكل أدق من المجاز الذى يصوره كحائط.

وبإدراج حرية الدين فى الدستور، جعل المؤسسون الأوائل البت فى الأمور الدينية على المستوى القومى ليس عن طريق تصويت الأغلبية، ولكن عن طريق المحاكم. وقد عبر القاضى روبرت هـ. چاكسون عن رأى الأغلبية بالمحكمة العليا فى قضية مجلس التعليم لولاية غرب ڤرچينيا ضد بارنت (٣١٩ الولايات المتحدة ٦٢٤ـ١٩٤٣) موضحًا هذه النقطة ببراعة:

«كان الهدف الأساسى لميثاق الحقوق، إقصاء موضوعات معينة من الخلافات السياسية حتى تكون بمنأى عن قرارات الأغلبية والمسئولين، ولتصبح مبادئ قانونية تطبقها المحاكم. فحق الفرد... فى حرية العبادة... والحقوق الأساسية الأخرى، لا يمكن إخضاعها للتصويت أو للاعتماد على نتيجة أى انتخابات».

وكان من المستحيل لواضعى ميثاق الحقوق أن يتخيلوا أبدًا التنوع الدينى الكبير للجماعات والأفراد الموجود حاليًا فى الولايات المتحدة، وما كان من الممكن لهم أن يتصوروا تنوع المطالب المتضاربة لهؤلاء السكان ذوى الديانات المختلفة. وخلال العملية العنيفة لصنع القرار العملى، فإن الطبيعة المجردة للغة التعديل تترك معناها مفتوحًا لتفسيرات مختلفة إلى حد بعيد.

وتنبثق الأغلبية الكبرى للدعاوى القضائية المتعلقة بالحرية الدينية التى تنظرها المحكمة العليا من بندين خاصين بالدين فى التعديل الأول، ألا وهما بند الكنيسة الرسمية وبند حرية الممارسة الدينية، وفى بعض الأحيان يؤيد كل من البندين الآخر ولكن يتعارضان فى حالات أخرى. فما يبدو من زاوية تأييدًا لحرية الممارسة الدينية، قد يظهر من زاوية أخرى إضفاء لصفة الرسمية على دين معين؛ بشكل غير مقبول. وبالمثل، فما يبدو من منظور على أنه تأييد للفصل بين الدين والحكومة، قد يظهر كتدخل فى حرية الممارسة عندما ينظر إليه من وجهة نظر مختلفة، وسوف نناقش هذا الصراع بتفاصيل أكثر فى الفصل السادس بعد أن يتعرف القارئ على تطبيق بند حرية الممارسة، كما سوف نرى فى الفصل الأول من الجزء الثانى أن هذا الصراع بين البندين قد انعكس على توجهات العامة نحو المزج الصحيح بين الدين والسياسة.

التطورات منذ التعديل الأول

حدثت تطورات منذ صياغة التعديل الأول أثرت بشدة على تطبيقه العملى. وطبقا لما ورد عن وِبر (١٩٩٠ : ٥ ـ ٨) يمكن ذكر خمسة عوامل مؤثرة:

١ ـ إن إدراج البنود الخاصة بالدين فى التعديل الرابع عشر جعل تطبيقها ممكنا على مستوى حكومات الولايات.

تُقَلِّص أحكام التعديل الأول ـ التى تتناول الحرية الدينية ـ من سلطات الكونجرس. لقد أضيف ميثاق الحقوق إلى الدستور لمنع انتهاك الحكومة القومية لحقوق الفرد.

وكانت نقطة التحول عندما بدأت المحكمة العليا عملية أطلق عليها مسمى «الدمج الاختيارى»، يتم بموجبها تدريجيّا ضمان أن الحريات المكفولة على المستوى الفيدرالى تظل كذلك على مستوى الولايات. وأدرجت هذه الحريات فى الفقرة الخاصة بهذه العملية فى التعديل الرابع عشر، والتى تحظر على حكومات الولايات حرمان أى فرد من الحياة أو الحرية أو الأملاك دون سند قانونى.

وفى أربعينيات القرن العشرين، أدرج النصان المحددان المتعلقان بالحرية الدينية فى ميثاق الحقوق. ففى عام ١٩٤٠، جاء الحكم فى قضية كانتويل ضد ولاية كونيكتيكت بمثابة إدراج حرية الممارسة الدينية على مستوى الولاية. وفى عام ١٩٤٧، أدرج بند الكنيسة الرسمية فى دعوى إيڤرسون ضد مجلس التعليم.

٢ ـ أصبحت كل من الحكومة الفيدرالية وحكومات الولايات بيروقراطيات أكثر نشاطًا واتساعًا، تتمتع بسلطات واسعة بالنسبة للضرائب والتنظيم والإنفاق.

ومثال هذا تنظيم الحكومة للتعليم والقضايا المصاحبة له الخاصة بتنظيم المدارس التى تدعمها جهات دينية، وهناك مثال آخر، وهو تطور دولة الرفاهة. وأثار هذا تساؤلات عدة حول دستورية استخدام أموال الدعم الحكومى فى برامج الرفاهة التى تشرف عليها منظمات دينية، وأدى توسيع سلطات فرض الضرائب إلى إشكاليات تتعلق بفرض الضرائب على دخل وأملاك المنظمات الدينية.

٣ ـ وكما توسعت الحكومة توسع الدين، وازداد تنوع أنشطته ومنظماته.

وأكثر الأمثلة وضوحًا هى برامج التلفاز الدينى التى تُبث من خلال شبكات الأقمار الصناعية المتطورة والتى تمولها التبرعات المجموعة بالطرق المباشرة عن طريق البريد (تم مناقشتها فى الفصل الرابع)، وهناك الكثير من الأمثلة الأخرى، فالمنظمات الدينية نفسها ازدادت اتساعًا وتعقيدًا وبيروقراطية، فلو كان الدين أمرًا فرديًا فقط، لكانت الحدود المشتركة بين الحكومة والدين أقل بكثير. إلا أنه - وكما رأينا فى المقدمة - للأديان أبعادٌ اجتماعية ومؤسساتية مهمة.

٤ - إن اختراع التكنولوچيات كما هو مذكور آنفا، هو فى حد ذاته تغيير يؤثر بقوة فى التفاعل بين الدين والحكومة.

هل تخضع هذه التكنولوچيات - إذا استخدمتها الجماعات الدينية - لنفس القواعد المنظمة لاستخدامها من جانب الجماعات الأخرى؟ وهل يبرر - مثلا - هدف حماية الجمهورية ضد الاحتيال رقابة الحكومة على التعاملات المالية لمنظمة دينية؟ تنظيم الحكومة الادعاءات الطبية التى قد يسوقها منتجو مكملات التغذية، فهل يجب عليها أيضًا مراقبة ادعاءات المعالجين بالدين؟

٥ - وخلال العقدين الماضيين، تسبب انتشار جماعات ووجهات نظر دينية جديدة فى التشكيك فى الكثير من «قواعد اللعبة» المقبولة عادة فى مجال الدين والحكومة.

فمثلاً؛ يؤيد الأصوليون الدينيون رؤية ثقافية اقتصادية سياسية اجتماعية تدمج المنظورين الدينى والحكومى. وحيث إنهم يفضلون التوفيق الشامل، فهم يميلون إلى عدم رؤية الأهمية الخاصة لإشكالية الفصل أو التوفيق.

ومما ناقشناه فى الفصل الرابع؛ جزء من تراث ستينيات القرن العشرين؛ وقد تناولنا فيه الحديث عن المطالبة المتزايدة بحرية ممارسة الدين للأفراد فى مختلف الأماكن العامة، مثل المدارس والسجون. وتوفر السجون بشكل روتينى قساوسة على نفقة الحكومة، فإلى أى مدى هم مطالبون بتوفير قساوسة مقيمين يخدمون مجموعة كبيرة من العقائد المختلفة؟ وما هى حقوق المحتجزين فى اتباع القواعد الغذائية لدياناتهم؟ وماذا عن الالتزام بطقوس أخرى خاصة بعقائدهم أو ارتداء ملابس خاصة؟

ثلاثة أنواع من القضايا

يمكن تقسيم القضايا الخاصة بالعلاقة بين الدين و الحكومة إلى ثلاث فئات (دريكمان ١٩٩١ : ١١٢ - ١١٤).

أولاً: القضايا الخاصة بالكنيسة الرسمية، وهى تلك التى يكون فيها ادعاء بإضفاء صفة الرسمية على دين ما دون أية محاولة للتبرير، على أساس أنها ضرورية لحماية حرية الممارسة. والأمثلة لهذا النوع تشمل الصلوات فى المدارس العامة، وقضايا قراءة الإنجيل فى القضايا التى نناقشها فيما يلى.

ثانيًا: القضايا الخاصة بحرية ممارسة الدين، وهى تلك التى يدعى من خلالها أن بعض النشاطات المعينة، يتم حمايتها من تدخل الحكومة دون أى سند رسمى. ومثال لهذا النمط دعاوى حرية الممارسة لاستخدام البيوت (نوع من الصبار الأمريكى به مادة مخدرة) فى شعائر مقدسة للسكان الأصليين، وأيضًا - كما حدث مؤخرًا فى قضية فلوريدا - تضمنت الأضاحى الحيوانية. وسيناقش الفصل القادم هاتين القضيتين.

ثالثًا: القضايا البيئية، وهى قضايا التعديل الأول المختلطة التى توضح الصراع الملازم لبندى التعديل الأول. ومثال لذلك النوع توفير الحكومة لقساوسة الجيش والسجون، وحيث إن الحكومة تدفع أجورهم فهذا يهدد بإثارة قضية إضفاء صفة الرسمية على الدين. ومع ذلك فهما ضروريان للحفاظ على حرية الممارسة بالنسبة لهؤلاء الذين لا يستطيعون ممارسة شعائر دينهم دون إرشاد من رجل دين.

* «لا يسن الكونجرس قانونًا ينص على إضفاء صفة الرسمية على الدين»

تعاملت - بشكل رئيسى - القضايا الخاصة ببند الكنيسة الرسمية مع نوعين من المشاكل: دعم المؤسسات ذات العلاقة بالكنيسة (عادة المدارس) بأموال الضرائب أو اعتمادات عامة أخرى، ودعم النشاطات والشعائر الدينية من جانب هيئات الحكومة (مورجان ١٩٧٢ : ٧٦)، ومن أمثلة النوع الأول توفير حافلات المدارس والكتب المدرسية لمدارس الأبرشيات (ترعاها الكنيسة) ومؤخرًا فى

الجدل المثار حول استخدام إيصالات الدفع من جانب آباء الأطفال الذين يذهبون إلى مدارس ابتدائية وثانوية ترعاها الكنيسة. بينما يتمثل النوع الثانى فى الصلوات الإجبارية والأنشطة التعبدية الأخرى فى المدارس، ومؤخرًا الصلوات التى يقودها الطلبة فى احتفالات التخرج.

ثلاثة مبادئ للقضايا الخاصة ببند الكنيسة الرسمية

إن المعنى الدقيق لبند الكنيسة الرسمية بعيد كل البعد عن الوضوح، ولم يكن تفسير المحكمة له ثابتًا دائمًا. فما هو المعنى الدقيق لمصطلح الكنيسة الرسمية للدين؟ وماذا يعنى «الدين» فى هذا السياق؟ وما هى درجة التفاعل التى تنتهك هذا النص؟ تباينت إجابات شتى المحاكم ومختلف القضاة على مثل هذه التساؤلات، إلا أنه كانت هناك ثلاثة مبادئ محددة وجهت المحكمة العليا للولايات المتحدة فى أحكامها الخاصة المتعلقة ببند الكنيسة الرسمية.

البند الأول: الفصل التام

ينص مبدأ الفصل التام عند تطبيقه على القضايا الخاصة ببند الكنيسة الرسمية، على أن الحكومة لا يمكن أن تقدم أى دعم للدين. فقد عبر القاضى هوجوبلاك عن رأى الأغلبية فى دعوى إيفرسون ضد مجلس التعليم لمنطقة إيونج (٣٣٠ الولايات المتحدة ١، ١٩٤٧) وهى التى أيدت المحكمة فيها استخدام أموال الضرائب لتوفير وسائل النقل (المواصلات) لأطفال مدارس الأبرشيات والمدارس العامة. وقد عبر عن وجهة نظره بوضوح شديد:

«إن بند الكنيسة الرسمية فى التعديل الأول يعنى على الأقل: لايمكن لولاية أو حكومة فيدرالية إقامة كنيسة، ولا يمكن لها إصدار قوانين تؤيد دينًا معينًا أو كل الأديان أو تفضل دينًا على آخر. ولا يمكن لها أيضًا إكراه شخص أو التأثير عليه للذهاب إلى الكنيسة أو الابتعاد عنها ضد رغبته، ولا يمكن لها إجباره على الإيمان بمعتقد أو الكفر بأى دين. ولا يعاقب شخص لإيمانه أو كفره بمعتقدات دينية معينة أو لحضور قداس من عدمه. ولا تفرض ضريبة كبيرة أو صغيرة لدعم أى أنشطة أو

مؤسسات دينية أيّا كان مسماها أو هيئتها التى تتخذها لتعليم أو ممارسة الدين، ولا يمكن لحكومة الولاية أو الحكومة الفيدرالية الاشتراك بشكل علنى أو مستتر فى شئون أى منظمات أو جماعات دينية أو العكس».

البند الثانى: الحيدة التامة

تشبه الحيدة التامة مبدأ الفصل التام إلا أنها تسمح بمرونة أكثر. ومن خلال تأييد الإعفاءات الضريبية للأملاك على مبان تملكها منظمات دينية وتستخدم (فقط) للأغراض الدينية (دعوى والتر ضد لجنة الضرائب ٣٩٧ الولايات المتحدة ٦٦٤ - ١٩٧٠) كثيراً ما كتب واستشهد رئيس القضاة وارين ف. بيرجر بمبدأ الحيدة:

«يمكن أن يقوض الجمود الهدف الأساسى لهذه الأحكام (بنود الدين) التى تستهدف ضمان عدم رعاية أو تفضيل أو منع أو تقييد دين ما. إن المبدأ العام الذى يمكن استنتاجه من التعديل الأول وما قضت به المحكمة، هو أننا لن نقبل ديناً تضفى عليه الحكومة صفة الرسمية، أو أن تتدخل الحكومة فى الدين. وباستثناء هذه الإجراءات الحكومية المحظورة بوضوح، فهناك مجال يتسع لتحقيق مبدأ الحيدة النافعة التى تسمح بوجود الممارسة الدينية دون رعاية أو تدخل».

البند الثالث: التوفيق

ينص التوفيق أو عدم التمييزية على تأييد الحكومة لجميع الأديان دون تمييز بينها. وقد أعرب عن وجهة النظر هذه إدوين ميس المدعى العام فى إدارة الرئيس ريجان:

«حظر التعديل الأول إضفاء صفة الرسمية على دين معين أو كنيسة بعينها. وقد منع أيضًا الحكومة الفيدرالية من تفضيل كنيسة أو مجموعة كنائس على أخرى. وهذا ما فعله التعديل الأول، إلا أنه لم يحقق أكثر من هذا، فهو لم يمنع مثلاً الدعم الفيدرالى للجماعات الدينية ما دامت تؤدى هذه المعونة غرضًا عامًا وما دامت لم تميز جماعة دينية على حساب الأخرى». (ميس فى خطاب له أمام الجمعية القانونية المسيحية فى سان دييجو فى ٢٩ سبتمبر عام ١٩٨٥ كما اقتبسها أوبراين ١٩٩١ : ٦٤٠).

قضايا رئيسية تتعلق بالكنيسة الرسمية

تتعلق معظم القضايا الخاصة بإضفاء صفة الرسمية على الدين، بالأنشطة فى المدارس سواء العامة أو التابعة لجهات دينية. ومنذ عام ١٩٦٠، تناولت معظم هذه القضايا موضوع الدعم الحكومى للمدارس الخاصة التى تتبع ـ أو ترعاها ـ جهات دينية، وسوف نناقش تلك القضايا أولاً، ثم نتبع ذلك بمناقشة الأنشطة الدينية فى المدارس العامة، وكذلك سنتناول تفسير بند الكنيسة الرسمية، حيث إنه قد أثر على المدارس الثانوية. وفى نهاية الأمر نستعرض قضايا تتعلق بسحب التأييد والاعتراف بالكنيسة الرسمية.

وهناك نقطة يجب توضيحها قبل تناول القضايا المحددة، فأحيانًا تكون قرارات المحكمة العليا بالإجماع، ومع ذلك فهى كثيرًا ما لا تكون كذلك، وسوف نركز على آراء الأغلبية فى القضايا التى نستعرضها، حيث إنها هى التى تقرر ما هو شرعى أو غير شرعى طبقًا للدستور. ومع ذلك فإن حقيقة وجود آراء معارضة توضح أن هذه القضايا يمكن توقع اختلاف المفكرين بشأنها.

دعوى إيفرسون ضد مجلس التعليم

تجب الإشارة هنا إلى قضية قامت قبل عام ١٩٦٠، فدعوى إيفرسون ضد مجلس التعليم عام ١٩٤٧ كانت الأولى التى تعكس الجهود المهمة للمحكمة فى تفسير بند الكنيسة الرسمية فيما يتعلق بدعم الحكومة للمدارس التابعة لجهات دينية. (وخلال هذا الفصل، سيفضل استخدام مصطلح المدارس التابعة لجهات دينية أو المدارس التى ترعاها جهات دينية بدلاً من المصطلح المعيارى «مدارس الأبرشيات»، فالأول يشمل المدارس التى ترعاها أى جماعة دينية بينما الأخير يعنى عادة (المدارس الكاثوليكية). لقد اختصت القضية بقانون لولاية نيوچيرسى ينص على رد بعض الضرائب للآباء مقابل الأموال التى أنفقت على نقل أبنائهم بالحافلات إلى المدارس سواء كانت عامة أو خاصة، إلا أنه تم الاعتراض على رد الأموال لأولياء أمور تلاميذ المدارس التابعة لجهات دينية على أساس أنه إضفاء لصفة الرسمية على الدين. وأصدرت المحكمة حكمها بأغلبية خمسة أصوات مقابل أربعة: أن البرنامج وببساطة «لم يقم بأكثر من توفير برنامج عام لمساعدة أولياء الأمور على توصيل أبنائهم ـ بغض النظر عن ديانتهم ـ بسلامة وسرعة إلى مدارس معتمدة».

وهناك عنصران مهمان فى هذه القضية فيما يتعلق بوجود سابقة، **أولا**: كان الدعم يقدم إلى الآباء بغض النظر عن الديانة، حيث إن الأموال المردودة توفرت لأولياء أمور تلاميذ المدارس العامة والخاصة على السواء. **ثانيًا**: ذهب الدعم إلى الآباء مباشرة وليس إلى المدرسة.

دعوى لِمون ضد كيرتزمان و«الاختبار الثلاثى»

تناولت المحكمة العليا مراراً منذ عام ١٩٦٠ إشكالية مدى إمكان قيام الحكومات وهيئاتها دستوريًا بدعم الجهود التعليمية للمدارس التابعة لجهات دينية. إن دعوى لمون ضد كيرتزمان هى قضية حاسمة فيما يتعلق بتشريع بند الكنيسة الرسمية، فقد تحددت فروق مهمة من خلال هذه الدعوى. فصرح كبير القضاة وارين بيرجر الذى أصدر حكم المحكمة بالأغلبية، أن المحكمة ـ منذ دعوى إيڤرسون وحتى دعوى آلان ـ قد «سمحت للولايات بتزويد المدارس ذات العلاقة بالكنيسة بخدمات علمانية محايدة أو غير أيديولوچية وتسهيلات أو مواد. . مثل وسائل الانتقال (الحافلات) ووجبات مدرسية وخدمات صحية عامة وكتب علمانية. . . ».

أما دعوى لمون فهى تختلف لكونها تتعرض لاستخدام أموال الولاية لدفع رواتب مدرسى المواد العلمانية فى المدارس التابعة لجهات دينية. وقد اتفق القاضيان وليم أو. دوجلاس، وهيوجو ت. بلاك مع بيرجر فى الرأى وأضافا:

«إن رقابة أو إشراف الولايات أمر ضرورى لتنظيم المنح التى تتضمنها هذه القضايا الثلاث، والتى إذا قُدِّمت لاحتاجت لوجود محقق عام فى كل قاعة درس، كما أنها تتطلب رقابة شاملة على هذه الهيئات التابعة للكنيسة من جانب السلطات العلمانية. وحتى إن لم تحدث هذه الرقابة أو الإشراف، فإن حماس المبشرين الدينيين سيكون له الغلبة ويتسبب فى تقويض بند الكنيسة الرسمية».

لقد نتج عن دعوى لمون قائمة محددة للاختبار الثلاثى للدستورية فى مثل هذه القضايا. وبعد تأمله، نستطيع بالكاد إدراك الخط الفاصل فى مجال هذا القانون الدستورى المفرط فى الحساسية، وقد أوضح القاضى بيرجر البنود الثلاثة وهى:

- يجب أن يكون للتشريع هدفٌ علمانىٌ.

● يجب ألا يكون تأثيره الأساسى أو الرئيسى تعزيزاً أو تثبيطًا للدين.
● يجب ألا يؤدى إلى التداخل المفرط بين الحكومة والدين.

ولا يمكن تطبيق أى من هذه المتطلبات الثلاثة لاختبار لمون بسهولة، فقد تمتزج الأغراض العلمانية والدينية فى مثل هذه القضايا، فما الذى يحدد بالضبط الغرض العلمانى؟ لن يتفق الجميع على إجابة لهذا السؤال، وخاصة فى دولة نسج فيها الدين بإحكام داخل الحياة العامة. وحتى لو كان للتشريع هدفٌ علمانىٌ، فإن محصلته النهائية قد تعزز أو تثبط الدين (انظر نقاشنا لقضايا البيوت فى الفصل السادس)، والسؤال حول ما يشكل أثراً أساسيا أو رئيسيًا هو سؤال نسبى، وأيضًا لا يمكن حسمه بسهولة. وما يمثل صعوبة أخرى فى تطبيق اختبار لمون هو متى يصبح - بالتحديد - التداخل بين الحكومة والدين «مفرطًا»؟ وعلى الرغم من عدم ثبات تطبيق اختبار لمون بسبب المشاكل المذكورة جزئيًا فإن المحكمة لم تستبدله بشكل حاسم.

تنقية الاختلافات

إن دعوى تيلتون ضد ريتشارد سون التى صدر فيها الحكم فى نفس اليوم - مثل دعوى لمون - توضح نقطتين مهمتين فى تاريخ معالجة المحكمة لهذه القضية. فبينما تناولت قضية لمون مدارس ابتدائية وثانوية، فقد تناولت دعوى تيلتون كلية كاثوليكية. **أولاً**: وكقاعدة عامة، رأت المحكمة أن طلبة الكليات والجامعات لا يتأثرون بمدرسيهم بنفس درجة تأثير من هم فى سنوات دراسية أقل، ولهذا لا يشكل دعم مدارس مرحلة ما بعد الثانوى التابعة لجهات دينية تهديدا لبند الكنيسة الرسمية مثل الذى يشكله مثيله فى المراحل الأقل. **ثانيًا**: من الواضح أن الأبنية تؤثر بشكل أقل بكثير من المدرسين والكتب، ولهذا فإن دعم إقامة الأبنية اعتبر دستوريًا بصفة متكررة.

*** الدعم الحكومى للمدارس الابتدائية**
والثانوية التى ترعاها جهات دينية

ظهرت عدة مبادئ للعمل خلال الخمسة والثلاثين عامًا الماضية من تاريخ تفسير المحكمة العليا لما يسمح به بند الكنيسة الرسمية فيما يتعلق بالدعم الحكومى للمدارس الابتدائية والثانوية:

- يجب تقديم نفس المعونة لجميع التلاميذ.
- يجب عدم دفع المعونة مباشرة إلى المدرسة ولكن إلى التلاميذ أو أولياء أمورهم.
- يجب تفادى التداخل الحكومى المفرط.
- يجب ألا يكون هناك محتوى دينى.

يجب تقديم المعونة إلى جميع التلاميذ

يمكن التعبير عن أول هذه المبادئ على النحو التالى:

إن المعونة للتعليم الذى ترعاه الجهات الدينية مسموح بها إذا ما قدمت نفس المعونة إلى الجميع، بغض النظر عن نوع المدرسة التى يذهبون إليها.

أرست دعوى مجلس التعليم ضد آلان (١٩٦٨) هذا المبدأ بشكل راسخ، عندما حكمت المحكمة بدستورية تقديم الكتب المدرسية مجانًا لتلاميذ المدارس الابتدائية والثانوية التى ترعاها الجهات الدينية، حيث إن الكتب كانت تقدم مجانًا لتلاميذ المدارس العامة. وفى دعوى وولمان ضد والتر (١٩٧٧) رأت المحكمة أن تقديم اختبارات وتقديرات قياسية للمدارس التى ترعاها جهات دينية هو أمر دستورى، حيث إن نفس المساعدة تقدم للمدارس العامة. وبالمثل فى دعوى لجنة التعليم العام والحرية الدينية ضد ريجان فى ١٩٨٠، رأت المحكمة أن رد النفقات التى تتحملها كل من المدارس العلمانية غير الحكومية والمدارس التابعة لجهات دينية مقابل اختبارات الولاية الإجبارية وحفظ السجلات فيما يتعلق بالمواد العلمانية البحتة، هو أمر دستورى حيث إنه يخدم الغرض العلمانى وهو توفير التعليم الجيد لكل الأطفال. وفى النهاية أكدت دعوى مويللر ضد آلان (١٩٨٣) دستورية خصم نفقات التعليم العام والخاص من ضريبة الدخل التى تفرضها الولاية، حيث إنه كان مسموحًا به لأولياء أمور الأطفال فى جميع أنواع المدارس، علمانية ودينية وعامة وخاصة.

يجب عدم دفع المعونة إلى المدرسة مباشرة

وهناك مبدأ ثان سائد فى العديد من هذه القضايا وقضايا أخرى، وهو أن المعونة تكون مقبولة بشكل أفضل إذا قدمت مباشرة إلى الطلاب أو أولياء الأمور

وليس إلى المدرسة نفسها. وقد تناولت دعوى لمون ضد كيرتزمان (١٩٧١) موضوع استخدام أموال الضرائب فى دفع رواتب تكميلية لمدرسى المواد العلمانية فى المدارس التى ترعاها جهات دينية؛ بالإضافة إلى رد الولاية نفقات الكتب لتلك المدارس. وجاء حكم المحكمة بعدم دستورية كلٍّ من الإجراءين، وهذا - جزئيًا - بسبب ذهاب المعونة إلى المدرسة بشكل مباشر مما جعل هذا الوضع دعما مباشرًا للدين. وفى دعوى لجنة التعليم العام والحرية الدينية ضد نايكويست (١٩٧٣)، وجدت المحكمة أن الدعم الخاص بصيانة وإصلاح المدارس الابتدائية والثانوية التى ترعاها جهات دينية، لا يمكن أن يمر من رقابة بند الكنيسة الرسمية لنفس السبب.

ومع ذلك تختلف دعوى نايكويست عن دعوى آلان، حيث إن المحكمة قد حكمت بعدم دستورية رد مصروفات الدراسة لأولياء أمور الطلبة فى المدارس الابتدائية والثانوية التى ترعاها جهات دينية، على الرغم من دفع الأموال إلى أولياء الأمور وليس إلى المدارس.

ومن الناحية الأخرى، ففى قضية زوبرست ضد مدرسة حى كاتالينا هيلز (١٩٩٣)، رأت المحكمة أن استخدام اعتمادات عامة بموجب قانون تعليم المعاقين من أجل تخصيص مترجم لغة الإشارة لطالب فى مدرسة ترعاها جهة دينية، أمرٌ دستوريّ على أساس توفيرها خدمة محايدة متاحة لجميع الطلبة أكثر منها دعما للدين، وهذا على الرغم من تقديمها فى مدرسة طائفية.

التداخل المفرط ودفع رواتب العاملين

كانت دعوى لمون وكيرتزمان أيضًا قضية طبق فيها على التعليم مبدأ أن لا يستتبع النشاط تداخل مفرط بين الحكومة والدين. إن محتوى الكتب المدرسية ثابت ويمكن تحديده، ولكن هناك فرصة كبيرة فى أن يقحم مدرس الفصل فى المدارس الدينية موضوع الدين فيما يدرس، حتى إن كان يدرس مادة علمانية. وأدى هذا إلى مبدأ آخر ألا وهو أن المعونة المزعومة للعاملين بتلك المدارس أقل قبولا من المعونة المخصصة للكتب المدرسية وما شابه ذلك. وقد عبر رئيس القضاة وارين بيرجر عن رأى الأغلبية فى هذه القضية:

«على الرغم من أن محكمة الحى قد وجدت أن الاهتمام بالقيم الدينية لم يقحم بالضرورة على محتوى المواد العلمانية، فإن النشاط الدينى الكبير لهذه المدارس يؤدى بالهيئة التشريعية إلى توفير ضوابط حكومية دقيقة وإشراف من جانب سلطات الولاية لضمان دعم معونة الولاية للتعليم العلمانى فقط . . فللمدرسين شخصية أيديولوچية تختلف عن الكتب بشكل أساسى. فمن ناحية إدخال جانب إيمانى أو أخلاقى إلى المواد العلمانية، يمكن التأكد من محتوى الكتاب المدرسى. أما طريقة تناول المدرس له فلا يمكن التأكد منها».

وتقدم دعوى وولمان ضد والتر منظوراً مثيراً بشأن العاملين بالمدارس والانخراط الأيديولوچى المحتمل. فقد وجدت المحكمة أن احتمال قيام مناقشات بين الأفراد الذين تدعمهم الولاية ممن يقدمون خدمات تشخيصية نفسية وسمعية وكلامية، وطلاب المدارس الدينية حول موضوعات دينية، هو أمر لا يكفى لجعل الدعم غير دستورى. كما أن تقديم إرشاد وخدمات علاجية لا يعتبر انتهاكاً لبند الكنيسة الرسمية.

ومع ذلك فقد اعْتُبر تقديم الولاية حافلات مدرسية إلى المدارس التابعة لجهات دينية بغرض استخدامها فى رحلات ميدانية أمراً يؤدى إلى تداخل مفرط بين الحكومة والدين، حيث تطلب هذا إشرافًا حكوميًا على العاملين الطائفيين المشتركين فى مثل هذه الرحلات. وفيما بعد، وفى دعوى أجويلار ضد فلتون (١٩٨٥، والتى استخدمت فى عام ١٩٩٧ فى قضية أجوستينى ضد فلتون، وستناقش فيما يلي) اعتبر أن نشاط العاملين بالمدارس العامة الذين يذهبون إلى المدارس التابعة لجهات دينية لتقديم خدمات إرشادية وعلاجية هو انتهاك لبند الكنيسة الرسمية، وكذلك لمبدأ التداخل المفرط بين الحكومة والدين. فقد أشير إلى أن هذا النشاط يقوم فى جو تسوده الطائفية مما يتطلب تفتيشًا مستمراً لضمان عدم انخراط المدرسين فى تدريس الدين.

وفى منتصف عام ١٩٩٧، أصدرت المحكمة حكمًا مخالفًا للحكم الصادر فى دعوى أجويلار. فمن حيث الجوهر، رأت المحكمة أن أحكامها فى القضايا الأحدث قد قوضت الافتراضات الأربعة التى استندت عليها قضية أجويلار وهى:

١ - إن أى مدرس بمدرسة عامة يقوم بالتدريس فى مدرسة أبرشية فهو حتمًا يتعامل مع الدين.

٢ ـ يخلق موظفو الحكومة العاملون بمدارس الأبرشيات اتحادًا رمزيًا للكنيسة مع الولاية.
٣ ـ تمول المعونة الحكومية الموجهة لمدرسة دينية ـ بالضرورة ـ التعليم الدينى.
٤ ـ يخلق مثل هذا التوظيف تداخلاً مفرطًا بين الحكومة والدين.

والبرنامج محل الدعوى فى قضية أجوستينى هو برنامج مدينة «نيويورك ـ سند ١» وهو يسمح لمدرسى المدارس العامة بتقديم تعليم علاجى لطلاب مدارس الأبرشيات فى أماكنها، ولم يعد البرنامج انتهاكًا للمعايير المستخدمة حاليًا، حيث إنه لم ينتج عنه أى مذهبية دينية ولم يميز المستفيدين على أساس الدين ولم يخلق تداخلاً مفرطًا بين الحكومة والدين، وصدر الحكم بأغلبية ٥ إلى ٤، وأظهرت الأصوات المناوئة معارضة شديدة على أساس الخوف من تقويض مبدأ الفصل بين الدين والحكومة الذى ينادى به بند الكنيسة الرسمية.

يجب ألا يكون هناك محتوى دينى

حتى يتماشى تقديم الخدمات إلى المدارس التابعة لجهات دينية مع بند الكنيسة الرسمية، يجب ألا يكون هناك أدنى شك فى وجود محتوى دينى. ففى دعوى ليڤيت ضد لجنة التعليم العام والحرية الدينية (١٩٧٣) حكم بعدم دستورية رد الولاية للنفقات التى تكبدتها المدارس الابتدائية والثانوية التى ترعاها جهات دينية لإجراء الامتحانات والتصحيح ورصد وإعلان الدرجات، حيث لم تتوافر وسيلة تضمن خلو الامتحانات الموضوعة داخليًا من المحتوى الدينى. ومن الناحية الأخرى، ففى دعوى وولمان ضد والتر، رأت المحكمة دستورية قيام الولاية بتقديم اختبارات وإجراءات تصحيح قياسية للمدارس التابعة لجهات دينية، باعتبارها هى نفسها المستخدمة فى المدارس العامة.

*** الأنشطة الدينية فى المدارس العامة**

النشاطات التعبدية

وكما أشرنا آنفًا، فمعظم هذه القضايا هى قضايا تختص بوضوح بمسألة إضفاء صفة الرسمية على الدين، ويتعلق البعض منها بالصلاة فى الصفوف الدراسية أو

يتصل بأنشطة مدرسية أخرى. وربما كان أشهرها دعوى آنجل ضد ڤيتل (١٩٦٢) التى يطلق عليها أحيانًا «قضية الصلاة الخاصة بمجلس أمناء نيويورك». فقد نظم مجلس أمناء نيويورك صلاة غير طائفية وأمر باستخدامها فى مستهل كل يوم دراسى. وأشار مسئولو المدارس أن هذه الصلاة هى بمثابة جانب من التدريب الأخلاقى والروحانى للطلبة. وكانت هذه الصلاة بسيطة للغاية «ربنا نحن نقر باعتمادنا عليك ونرجو أن تحل بركتك علينا وعلى آبائنا ومدرسينا وبلدنا» ولم يكن على الطلبة تكرار الصلاة، إلا أنَّ الضغط عليهم فى ذلك كان قويًا. وحكمت المحكمة أن هذه الصلاة انتهاك لبند الكنيسة الرسمية وكان رأى القاضى هوجو بلاك واضحًا شديد اللهجة.

«نحن نعتقد أن المنع الدستورى للقوانين الخاصة بإضفاء صفة الرسمية على دين ما، يجب أن يعنى على الأقل أنه فى هذه البلاد ليس من شأن الحكومة بأى شكل من الأشكال أن تنظم صلاة رسمية لأى جماعة أمريكية بهدف ترديدها كجزء من برنامج دينى تديره الحكومة».

وبعد عام، كانت هناك قضية مشابهة وهى دعوى أبينجتون ضد شمب التى قُضىَ فيها بعدم دستورية نشاطات تعبدية تمثلت فى رعاية مجلس المدرسة لقراءة الإنجيل وتلاوة صلوات الرب. ومرة أخرى، كان يمكن إعفاء الطلبة من الصلاة إذا رغب أولياء أمورهم فى ذلك.

وقد برز مبدآن مهمان من هذه الدعوى؛ فقد أوضح القاضى توم سى. كلارك من خلال رأى الأغلبية، أن بعض الناس قد أصروا على أنه هناك تأسيس لدين علمانى فى المدارس ما لم يسمح بمثل هذه الممارسات. ويستمر تقديم نفس الادعاء فى الدعاوى الخاصة بالسماح «بلحظات صمت» (انظر أدناه). وأكد كلارك بشدة أن الحكم لا يعارض أو يعادى الدين.

أما النقطة الثانية فكانت التمييز بين الممارسات التعبدية وتدريس الدين من ناحية والتدريس عن الدين من الناحية الأخرى، وتناول رأى كلارك هذه القضية أيضًا:

«أضف إلى هذا أنه يمكن القول بأن تعليم الشخص لا يكون كاملاً دون دراسة الدين المقارن أو تاريخ الدين وعلاقته بتطور الحضارة. ويمكن بالتأكيد القول: إن الإنجيل يستحق الدراسة بما له من خصائص أدبية وتاريخية، وليس فيما ذكرنا هنا أى

إشارة إلى أن دراسة الإنجيل أو الدين عند تناولها بموضوعية كجزء من برنامج علماني للتعليم قد لا يتأثر بشكل وثيق بالتعديل الأول».

وجعل هذا التمييز تدريس المناهج الدينية فى المدارس الثانوية ممكنًا، وكذلك تطوير برامج دراسات دينية فى الكليات والجامعات التى تدعمها الولايات.

وكانت هناك قضايا مهمة أخرى تتعلق بالأنشطة التعبدية. فقد اعتبر مطلب تعليق لافتة «بالوصايا العشر» فى صفوف المدارس العامة انتهاكًا لبند الكنيسة الرسمية (دعوى ستون ضد جراهام ١٩٨٠)، وكذلك سماح الولاية «بلحظة صمت» كصلاة اختيارية أو للتأمل (ولاس ضد چافرى ١٩٨٥). ورأت المحكمة مؤخرًا عدم دستورية طلب قسيس المنطقة لإقامة صلاة منح البركة والابتهال فى مستهل ووسط حفلات تخرج المدارس المتوسطة والثانوية (دعوى لى ضد وايزمان ١٩٩٢) وردًا على هذا اختار طلاب عدة مدارس ثانوية إقامة صلوات يقودها أحد الطلبة فى حفلات التخرج، ولم تنظر المحكمة العليا قضايا بشأن هذه الممارسة بعد.

وكما سوف يتضح من الفصل الأول من الجزء الثانى، يفضل العامة الصلوات والأنشطة التعبدية الأخرى فى المدارس العامة. وقد انعكس هذا فى الحركات التى تنادى بصلوات طلابية تطوعية فى احتفالات التخرج، مثل حركة «نراك عند المنصة» وفيها يتجمع الطلبة حول منصة العلم بالمدرسة للصلاة، إلا أنه لم تلغ بعد أحكام المحكمة بعدم السماح بالصلاة المنظمة، وهذا لأن الصفوة السياسية التى تسن القوانين والصفوة الدينية كلتيهما لا تفضلان هذا الأمر مثل العامة.

الخلق والنشوء

تناولت قضيتان مهمتان ما يجب تدريسه حول بداية الجنس البشرى. وكانت هذه هى القضية فى المحاكمة القديمة لسكوپس بولاية تنيسى. وفى عام ١٩٦٨، ألغى حكم المحكمة فى دعوى إيپرسون ضد أركنساس قانونًا يجعل من تدريس نظرية نشوء أو ارتقاء الجنس البشرى من نوع أقل من الحيوانات أمرًا غير قانونى، وكذلك تَبَنى أو استخدام كتاب يدرس نظرية النشوء والارتقاء. وبعد هذا الحكم، حاولت ولاية أركنساس إقامة خطة معالجة متوازنة يتم بموجبها تدريس نظريتى

النشوء وسفر التكوين للخلق الإلهى للجنس البشرى. وحكمت محكمة الحى الفيدرالية بعدم دستورية أسلوب المعالجة المتوازنة على أساس أن عملية الخلق نظرية دينية أكثر منها علمية. ولهذا؛ فإن مطلب تدريسها انتهك بوضوح بند الكنيسة الرسمية. وبعد نظر قضية إيبرسون بعقدين تقريبًا، ألغت المحكمة العليا فى دعوى إدواردز ضد أجويلار المعالجة المتوازنة فى لويزيانا بالنسبة لعلم النشوء وعلم الخلق فى قانون التعليم العام. وقد نص القانون على تدريس المنظورين.

الاستخدام المتساوى

تناولت قضيتان مسألة استخدام الجماعات الدينية لمنشآت المدارس الثانوية العامة. وفى كل قضية، كان مصدر الاهتمام هو أن السماح باستخدام هذه المنشآت الحكومية يعد إضفاء لصفة الرسمية على الدين. وفى كلتا الحالتين، حكمت المحكمة بأن مثل هذا الاستخدام لا ينتهك بند الكنيسة الرسمية. وفى الحقيقة، إن عدم السماح للجماعات الدينية باستخدام منتدى عام محدود مثل مبنى المدرسة كان فى حد ذاته أمرًا غير مسموح به. وفى عام ١٩٨٤، سنت الحكومة الفيدرالية قانون «حق الاستخدام المتساوى» الذى طالب المدارس العامة الثانوية ذات المنتديات العامة المحدودة ـ والتى تسمح لجماعات طلابية غير دراسية بالاجتماع فى حرم المدرسة ـ بالسماح لمثل هذه الجماعات بالاستخدام المتساوى بغض النظر عن المحتوى الدينى أو الفلسفى لهذه الاجتماعات. وتم تأييد دستورية القانون فى دعوى مجلس التعليم ضد مير چنز. وفى هذه القضية التى بدأت فى نبراسكا، طالب أحد الطلاب السماح له بتأسيس ناد مسيحى للطلبة يجتمع بهدف قراءة ومناقشة الإنجيل وإقامة الصلاة الجماعية. وادعت المدرسة أن مثل هذا النادى ينتهك بند الكنيسة الرسمية. ورأت محكمة الاستئناف أن المدرسة لها منتدى عام محدود ولذا لا يمكن لها التمييز ضد ناد معين بسبب محتواه الأيديولوچى. وفى الاستئناف، أيدت المحكمة العليا هذا الحكم. وهناك حالة مشابهة على مستوى المدرسة الثانوية يناقشها الجزء الثانى. وفى دعوى كنيسة لامز ضد مدرسة حى سنتر موريشز يونيون (١٩٩٣)، رأت المحكمة أن استخدام الكنيسة لمنشآت مدرسة عامة لعرض فيلم دينى لا ينتهك بند الكنيسة الرسمية.

إن قانون حق الاستخدام المتساوى وتأييد المحكمة لدستوريته له عواقب تتعدى استخدام جماعات الطلاب الدينية للمنشآت المدرسية. فهو يعنى أيضًا الاستخدام المتساوى لجماعات الطلاب الذين يلتفون حول قضايا اجتماعية يختلف بشأنها الناس اختلافا جذريًا، وغالبًا ما تكون ذات صلة بالدين. فهو يعنى مثلاً؛ أن المدارس التى تسمح لجماعات ذات أنشطة غير تعليمية بالاجتماع فى حرمها يجب عليها السماح لكل من «الطلبة المؤيدين لقيم الأسرة التقليدية» و«اتحاد الشواذ الطلابى» بالاجتماع. كما يعنى توفير معاملة متساوية لمؤيدى جماعتى «طلاب حرية الاختيار التناسلى» و«حق الطلاب فى الحياة».

*** الأنشطة الدينية وتعليم ما بعد الثانوى**

حيث إن معظم قراء هذا الكتاب من طلبة الكليات أو الجامعات، فقد اخترنا تناول القضايا الخاصة بتعليم ما بعد الثانوى بشكل منفصل. وهناك أربع قضايا مهمة تناولت المعونة النقدية لمدارس ما بعد الثانوى التابعة لجهات دينية، وهناك أيضًا قضية خاصة بحق الاستخدام المتساوى من جانب الجماعات الدينية، واختص الباقى بالتمويل بطريقة أو بأخرى.

المعونة المالية

أيدت المحكمة فى دعوى تيلتون ضد ريتشاردسون (١٩٧١) قانون منشآت التعليم العالى لعام ١٩٦٣ الذى يقدم بموجبه منحة مالية للكليات التابعة لجهات دينية لإقامة المبانى التى تستخدم فى أغراض علمانية. وعلى الرغم من استفادة المدرسة الدينية، فقد رأت المحكمة أن الأثر الأساسى للقانون ليس تعزيز الدين. وبعد عامين عند نظر دعوى مك نير ضد هنت، تم تأييد استخدام سندات العائد التى تصدرها الولاية لمعاونة كلية ترعاها جهة دينية فى استدانة بعض المال، حيث إن الاستفادة كانت متاحة لجميع مؤسسات التعليم العالى بغض النظر عن التبعية. وفى عام ١٩٧٦، حكمت المحكمة أن المنح السنوية للأغراض العامة للكليات التابعة لجهات دينية ليست انتهاكًا لبند الكنيسة الرسمية، حيث إن مدارس ما بعد

الثانوى لا يخترقها الدين مثل المدارس الابتدائية والثانوية التابعة لجهات دينية (دعوى رويمر ضد مجلس الأشغال العامة).

لقد خرجت أحدث قضايا التمويل الحكومى من محاكم ڤرچينيا، فقد كانت جامعة ڤرچينيا تسمح بشكل روتينى باستخدام دفعات من صندوق النشاطات الطلابية من قبل مقاولين خارجيين مقابل تكلفة طباعة مختلف المنشورات الطلابية. وكانت جميع المطبوعات تحتوى على ما ينص على أنها مستقلة عن الجامعة وأن الجامعة لا ترعاها ماليا. وقد امتنعت الجامعة عن دفع نفقات طباعة «اليقظ: منشور مسيحى فى جامعة ڤرچينيا» على أساس «أنه - فى الأصل - يشجع أو يوضح اعتقاداً خاصاً فى الإله أو الحقيقة النهائية»، ولهذا كان محظوراً طبقا لتوجيهات الجامعة. واتهم الطلاب الجامعة بأنها انتهكت حقهم فى التعبير الحر.

ورأت المحكمة فى الجولة الرابعة أن الجامعة قد انتهكت فعلاً حق الطلبة فى التعبير الحر إلا أنه انتهاك له ما يبرره. حيث إن تمويل هذا المنشور ينتهك بند الكنيسة الرسمية؛ لأن الجامعة تمولها الولاية. وعندما وصلت دعوى روزنبرج ضد رئيس وزوار جامعة ڤرچينيا (١٩٩٥) إلى المحكمة العليا، ألغيت أحكام المحاكم الجزئية وطلب إلى الجامعة تمويل المنشور. وأوضح رأى الأغلبية الذى كتبه القاضى أنتونين سكاليا أن الأموال يجب أن تدفع مباشرة إلى طرف ثالث يقوم بالطباعة وليس إلى المنظمة الدينية نفسها. وميزت الجامعة بين أموال مصروفات الأنشطة الطلابية محل الدعوى وأموال الضرائب. فقد رأت المحكمة أن مصروفات الأنشطة ليست اعتمادات عامة مثل عوائد الضرائب، ووجدت أيضًا أن تمويل المطبوعات العلمانية دون الدينية يعتبر تمييزا ضد الدين، ولهذا يكون بمثابة انتهاك لبند حرية الممارسة. رأت المحكمة أيضًا أنه يعتبر إنكارًا لحق التعبير الحر، وهو تمييز غير دستورى بسبب وجهات النظر. وهذا شىء لا يمكن تمريره بمحاولة الالتزام ببند الكنيسة الرسمية. وبالإضافة لهذا، وجدت المحكمة أن تمويل جميع الأنشطة دون محاولة تحديد دينيتها من عدمها هو أمر يتطلب تداخلاً أقل بين الحكومة والدين. أما إذا حاولت الجامعة تحديد هذا الأمر يحدث العكس (تداخل أكثر).

كما أشير إلى أن البرنامج محايد من الناحية الدينية وأن الحيدة لم تنتهك عندما قامت الجامعة - كهيئة حكومية - باتباع معايير حيادية وقدمت منافع لمستفيدين لهم

وجهات نظر دينية وعلمانية. وبالطبع لم يتفق الجميع بهيئة المحكمة العليا، وصدر الحكم بأغلبية ٥ ضد ٤ أصوات، وأعرب القاضى ديفيد سوتر عن اعتراضه بحدة بعد الإشارة إلى الطبيعة الإنجيلية القوية «لليقظ»:

«إن استخدام الاعتمادات العامة لدعم نشر كلمة الرب هو أمر يحرمه بند الكنيسة الرسمية تمامًا... والمحكمة تأمر هيئة من هيئات الولاية بدعم الإنجيلية الدينية باعتمادات مباشرة، وفى هذا انتهاك صارخ لبند الكنيسة الرسمية».

وفى نهاية الأمر، وفى قضية مشابهة لقضية زوبرست، وجدت المحكمة أن بند الكنيسة الرسمية لا يحرم تقديم المساعدة بمقتضى برنامج لإعادة التأهيل المهنى لطالب كفيف يدرس فى كلية مسيحية ليصبح موظفا دينيا لكل الوقت (ويترز ضد قسم خدمات المكفوفين فى واشنطن عام ١٩٨٦). وفى هذه القضية، قدمت الأموال مباشرة إلى الطالب وليس إلى المدرسة.

حق الاستخدام المتساوى

توافق دعوى ويد مار ضد فنسنت ـ التى تم الفصل فيها عام ١٩٨١ ـ قضايا حق الاستخدام المتساوى فى المدارس الثانوية ولكن على مستوى الجامعة. وحكم فى هذه القضية بعدم دستورية قانون خاص بالولاية يحرم استخدام مبانى الجامعة لأغراض العبادة الدينية. وحيث إن الجامعة كان لها منتدى مفتوح للاستخدام من جانب جماعات مختلفة فلا يمكن لها استبعاد جماعة على أساس فحوى أنشطتها فى حدود القانون. ولم يشر إلى أى موافقة من قبل الولاية على أية ممارسات دينية، وحظيت جماعات دينية وعلمانية متنوعة بنفس المزايا.

* قضايا أخرى خاصة ببند الكنيسة الرسمية

هناك عدد من المواقف الأخرى تثار فيها إشكاليات احتمال إضفاء صفة الرسمية على الدين، وأكثر التساؤلات إثارة للجدل هى تلك الخاصة بفرض الضرائب ومظاهر الاحتفال بالأعياد الدينية.

تعد دعوى والتر ضد لجنة الضرائب (١٩٧٠) واحدة من أكثر القضايا تأثيراً. فقد رأت المحكمة أن السماح بإعفاءات ضريبية للعقارات بالنسبة للمبانى الدينية هو إضفاء لصفة الرسمية على الدين. وكان هذا الإعفاء متاحًا لجماعات كثيرة لاتهدف إلى الربح، وكان هذا أحد مفاتيح حكم المحكمة. فأصدر رئيس القضاة وارين بيرجر حكمًا أشار فيه إلى أن:

« الهدف التشريعى من الإعفاء من ضريبة الأملاك ليس دعمًا أو حظراً للدين. فهو ليس بمثابة عداء أو رعاية للدين. وولاية نيويورك تشارك ولايات أخرى فى الرأى أن هناك كيانات معينة موجودة فى علاقة متناغمة مع المجتمع كلية وتهدف إلى تحسين مستواه العقلى أو الأخلاقى، فلا يجب تثبيط نشاطها بضريبة الأملاك أو تعريضها لفقد تلك الأملاك لعدم دفع الضرائب. ولم تستثن كنيسة أو جماعة دينية معينة أو حتى مجموعة كنائس، فقد منحت الإعفاء لكل دور العبادة لشريحة عريضة من الأملاك تملكها مؤسسات شبه عامة لاتهدف إلى الربح، تشمل المستشفيات والمكتبات والحدائق المخصصة للأطفال والجماعات العلمية والمهنية والتاريخية والوطنية».

أما مفتاح القضية الآخر، فكان حكم المحكمة بأن إلغاء الإعفاء قد يؤدى إلى مزيد من التداخل بين الحكومة والدين أكثر من الإعفاء نفسه. إن مبدأ «ألا يتسبب قانون أو ممارسة فى التداخل المفرط من جانب الحكومة فى الدين» ظهر جليا لأول مرة فى دعوى والز. وعلى الرغم من أن منح الإعفاء قد تطلب إعلان المنظمة مرة واحدة بأنها لا تهدف إلى الربح، فإن إلغاء الإعفاء يتسبب فى تقييم ضريبى لممتلكات الكنيسة وإجراءات رهن ضريبى وحبس للرهن الضريبى ومواجهات وصراعات مباشرة تنجم عن كل تلك العمليات القانونية، وهذا كله يعنى تداخلا مفرطا.

ومنذ صدور الحكم، عارضه القاضى وليم دوجلاس، كما فعل ذلك الكثيرون. لقد فرق رأى الأغلبية بين الدعم الذى يمنح الاعتمادات وبين الإعفاء الذى لا يجمع اعتمادات. وصرح القاضى وليم دوجلاس معبراً عن رأيه بوضوح «إننى أفترض حقّا أنه أفضل الطرق بصفة عامة لإضفاء صفة الرسمية على دين أو

أكثر هي تقديم الدعم لهم، وهذا بالضبط ما يفعله الإعفاء الضريبى. . . . إن الإعفاء الضريبى هو نفسه دعم».

ومن الناحية الأخرى، ألغت المحكمة إعفاء من ضريبة المبيعات على الدوريات التى تنشرها أو توزعها جماعات دينية بهدف نشر معتقداتهم لعدم انتشارها بشكل كاف وذلك لتفادى انتهاك بند الكنيسة الرسمية (دعوى شركة تكساس مونثلى ضد بالوك ١٩٨٩). وهناك مسائل ضريبية أخرى صدرت فيها أحكام باعتبارها قضايا تتعلق بحرية الممارسة سوف نطرحها فى الفصل السادس.

مظاهر الاحتفال بالأعياد الدينية

تناولت قضيتان حديثتان نسبيًا شرعية مظاهر الاحتفال بعيد الميلاد. ففى دعوى لينش ضد دونالى أيدت المحكمة إقامة مشهد ميلاد السيد المسيح فى مبنى خاص بالمدينة كمظهر من مظاهر الاحتفال بعيد الميلاد يتضمن أيضًا رموزًا علمانية. واتفقت القاضية ساندرا داى أوكونر مع رأى الأغلبية، إلا أنها ناقشت بإسهاب الإطار الذى يجب أن يحلل من خلاله استخدام الحكومة رموزًا دينية. ويمكن ألا تكون هناك ـ على الإطلاق ـ موافقة حكومية على الدين، فمثل هذه الموافقة ترسل إشارة لغير المتدينين أنهم مستبعدون وليسوا أعضاء كاملى الأهلية فى المجتمع السياسى، بالإضافة إلى رسالة موجهة للمتدينين أنهم أعضاء مفضلون فى المجتمع السياسى.

ويعتمد كون مظهر الاحتفال موافقة حكومية من عدمها، على الأثر الذى يتركه من الرموز التى ينطوى عليها. لقد أوضحت أوكونر تحديدًا أن الحكم اعتمد على ما قد يعتبره المشاهدون لمظاهر الاحتفال أنه الغرض منه. وفى هذه الحالة تضمن المشهد الاحتفالى مجموعة من رموز العيد الدينى، دينية وعلمانية. وفى مثل هذا السياق المشتمل رموز مختلفة، رأت القاضية أن المظهر الاحتفالى ينفى أى إشارة إلى الموافقة الحكومية على المعتقد المسيحى بعيد الميلاد. وعلى الرغم من موافقة القضاة الأربعة المعترضين على المبدأ، إلا أنهم وصلوا إلى النهاية العكسية معتبرين أن مشهد الميلاد يظهر موافقة الحكومة على المعتقدات الدينية الخاصة التى يمثلها المزود الذى ولد به المسيح. ويعد هذا المبدأ على جانب كبير من الأهمية، حيث إن استخدام الحكومة للرموز الدينية غير دستورى إذا وافق على دين معين، ولكنه مقبول إذا لم يفعل ذلك، ويعتمد الحكم بشكل كبير على السياق الذى تعرض من خلاله الرموز الدينية.

وهناك قضية أخرى تتعلق بالموضوع، هي دعوى مقاطعة ألاجيني ضد «أسرة يتسبرج الكبيرة لاتحاد الحريات المدنية الأمريكية» (١٩٨٩) وتناولت القضية مظهرين متكررين للاحتفال بعيد الميلاد، فلعدة سنوات أقيم مشهد الميلاد (المزود) أمام سلم مبنى محكمة المقاطعة، كما كان هناك أيضًا شموع الاحتفال بالعيد اليهودى هانوكا (شمعدان ثمانى يستخدم فى اليهودية) خارج مبنى المقاطعة إلى جانب شجرة عيد الميلاد ولوحة توقر الحرية. وحكمت المحكمة بعدم دستورية المظهر الأول كتصديق على الدين، إلا أنها سمحت بالثانى.

وعلى أساس السياق، فلم يكن هناك أى شىء فى مشهد الميلاد ينتقص من قدر مغزاه الدينى كما كان الحال فى قضية لينش، بالإضافة إلى أن موقعه يزيد من احتمالية تأويله من جانب المشاهد كموافقة حكومية على دين ما:

«بالإضافة إلى أن موقع المزود على السلم الكبير للمحكمة وهو أجمل أجزاء المبنى الذى يمثل كرسى حكم المقاطعة، ولا يمكن لمن يشاهد هذا أن يعقل وجوده فى هذا الموقع دون تأييد وموافقة الحكومة. لهذا... ترسل المقاطعة رسالة لا تحتمل اللبس، وهى أنها تشجع وتؤيد الشكر المسيحى للرب، وهذه هى الرسالة الدينية للمزود».

أما فى حالة «المنورة» وشجرة عيد الميلاد، فقد فكر القضاة بطريقة مختلفة. فالمنورة رمز دينى ولا شك فى هذا، إلا أنها مثل شجرة عيد الميلاد تمثل الرمز المرئى الرئيسى لعيد دينى، وهى فى هذا مثل عيد الميلاد بما له من أبعاد دينية وعلمانية.

إن الموافقة على الاحتفال بالهانوكا وعيد الميلاد كأعياد دينية ينتهك الدستور مثله مثل إلغاء الاحتفال بأحدهما أو كليهما. ورأت المحكمة أن المدينة لم تتعد حدود الدستورية باعترافها بالعيدين كأعياد دينية ثقافية علمانية. وحكمت المحكمة أن هذا المظهر الاحتفالى الخاص يقر ببساطة أن كلاً من عيد الميلاد والهانوكا جزء من موسم أعياد الشتاء نفسه الذى اكتسب وضعا علمانيًا فى مجتمعنا.

* الملخص والنتائج

ركزنا خلال هذا الفصل على التفسيرات المتعلقة ببند الكنيسة الرسمية فى

التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة، ورأينا تمحور قضايا بند الكنيسة الرسمية حول مسألتين رئيسيتين :

- استخدام أموال الضرائب أو الاعتمادات العامة لدعم المنظمات التى ترعاها جهات دينية، وهى عادة ما تكون مدارس. وبشكل عام، وجدت المحكمة أن نفس المعونة يجب توفيرها لجميع الطلبة وأنه من الأفضل وصولها مباشرة إليهم أو إلى أولياء أمورهم وليس إلى المدارس، وأن استخدام المعونة لدفع رواتب العاملين محل شك أكثر من استخدامها فى دعم الكتب المدرسية وما شابه ذلك، كما يجب تفادى المحتوى الدينى المحض.
- دعم الهيئات الحكومية للأنشطة الدينية.

تناول العديد من هذه القضايا الأنشطة التعبدية مثل الصلاة وقراءة الإنجيل فى المدارس العامة. وتناولت قضايا أخرى كيفية تدريس بدء الخليقة. كما أثار حق الاستخدام المتساوى للمبانى الحكومية من جانب جماعات دينية عدة قضايا أخرى، وكذلك مظاهر الاحتفال بالمناسبات الدينية فى الأماكن الحكومية (العامة). أما قضايا الضرائب فقد تناولت وجوب فرض الضرائب على ممتلكات الجهات الدينية من عدمه.

وقد أوضحنا أيضًا وجود عدد من التفسيرات الخاصة بكيفية فهم الفصل التام :

- يعنى الفصل التام ألا تقدم الحكومة أى دعم على الإطلاق للدين.
- تشبه الحيدة التامة الفصل التام مع السماح بمرونة أكبر وهى تستهدف أساسًا الحيدة التامة وليس الفصل.
- يسمح التوفيق بدعم الحكومة للدين ما دام لا يميز بين دين وآخر.

إنه من الصعوبة بمكان جمع أحكام المحكمة العليا الخاصة ببند الكنيسة الرسمية فى مجموعة واحدة متناسقة. فبالتأكيد هناك اختلاف فى الآراء حول التأثير الكلى لهذه الأحكام. وهناك أيضًا اختلاف حول قضايا محددة، إلا أن النتائج التالية تعتبر عادلة ودقيقة.

● بالنسبة لمعونة الحكومة للدين، تنتهك المعونة المباشرة بند الكنيسة الرسمية، وفى نفس الوقت، وإذا حدثت استفادة غير مباشرة من جانب منظمة دينية نتيجة لسياسة أو ممارسة معينة، فلا يعتبر هذا انتهاكًا ولا يمكن اتخاذه أساسًا لعدم دستورية هذا العمل، ولا يمكن حرمان المنظمات الدينية من الانتفاع بالبرامج التى تستفيد منها هيئات مشابهة.

● إن الممارسات التعبدية فى المدارس العامة تخرج عن نطاق الدستورية. ومع ذلك لا يمكن استبعاد الأفراد والجماعات الدينية من حق استخدام المنشآت المدرسية فقط بسبب الدين. هذا بالإضافة إلى أن حظر الممارسة الدينية لا يستوجب حظرا موازيا على تدريس ودراسة الدين من منظور أكاديمى.

● وبشكل عام، التزمت أحكام المحكمة العليا فى القضايا الخاصة ببند الكنيسة الرسمية بثلاثة مبادئ ضمنية أساسية:

١ - يجب الحفاظ على الفصل بين الدين والحكومة مع استمرار حيدة الحكومة تجاه الدين.

٢ - ومع ذلك لا يمكن تجنب بعض العلاقة بينهما.

٣ - وفى نطاق حدود المبدأ الأول، أقرت المحكمة بأحكامها وأيدت الدور المهم للدين فى حياة الناس فى الولايات المتحدة ودور المنظمات الدينية ووجود الدين فى الحياة العامة للأمة.

وكما رأيت أيها القارئ فى هذا الفصل، فإن تطبيق بند الكنيسة الرسمية الذى يبدو بسيطا هو أبعد ما يكون عن البساطة، وفى الفصل السادس سوف نتناول تطبيق بند حرية الممارسة الدينية والتوصل إلى مفهومه من خلال أحكام المحكمة العليا. إن اشتمال التعديل الأول على البندين يزيد من تعقيد التشريع الخاص بالكنيسة والدولة.

References

Abraham, Harry J. 1989. "The Status of the First Amendment's Religion Clauses: Some Reflections on Lines and Limits," in James E. Wood, Jr. (Ed.), *Readings on Church and State*. Waco, Texas: J.M. Dawson Institute of Church-State Studies.

Drakeman, Donald L. 1991. *Church-State Constitutional Issues: Making Sense of the Establishment Clause. Contributions in Legal Studies, Number 62*. Paul L. Murphy, Series Editor. New York: Greenwood Press.

Eastland, Terry. 1993. *Religious Liberty in the Supreme Court: The Cases That Define the Debate Over Church and State*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Levy, Leonard W. 1994. *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment, Second Edition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Mead, Sidney E. 1977. "Neither Church nor State: Reflections on James Madison's 'Line of Separation,'" in James E. Wood, Jr. (Ed.), *Readings on Church and State*. Waco, Texas: J.M. Dawson Institute of Church-State Studies.

Morgan, Richard E. 1972. *The Supreme Court and Religion*. New York: Free Press.

O'Brien, David M. 1991. *Constitutional Law and Politics, Volume Two: Civil Rights and Civil Liberties*. New York: W.W. Norton.

Weber, Paul J. 1990. "Neutrality and First Amendment Interpretation," in Paul J. Weber, ed., *Equal Separation: Understanding the Religion Clauses of the First Amendment. Contributions in Legal Studies, Number 58*. Paul L. Murphy, Series Editor. New York: Greenwood Press.

الفصل السادس

بند حرية الممارسة الدينية

«على فرض أن شخصًا ما آمن بأن التضحيات بالبشر هى جزء مهم من العبادة الدينية، فهل سيحتاج هذا إلى جدال شاق حتى لا تتدخل الحكومة المدنية التى يعيش فى ظلها لمنع هذه التضحية؟

أو إذا آمنت زوجة بأن واجبها الديني يحتم عليها أن تحرق نفسها فى نفس المحرقة التى يُحرق فيها زوجها، ألن يكون للحكومة المدنية أى سلطة تمنع بمقتضاها الزوجة من أن تنفذ معتقداتها؟».

ـ دعوى رينولدز ضد الولايات المتحدة، المحكمة العليا للولايات المتحدة، ١٨٧٩.

«إنه يتعين علينا أن ندرك أن حماية الأقليات الدينية ستعنى فى بعض الأحيان حماية وترسيخ ممارسات نعتبرها بغيضة أخلاقيًا. . . ولكننا إذا ما التزمنا بالفرض القائل: إن أوامر الرب لا تخضع لسلطة الحكومة المدنية ولكن لضمائر المؤمنين، فإننا سنضطر حينئذ أن نقبل بعض هذه الأوامر التى تبدو لنا خطأ للغاية».

ـ مايكل دبليو مكّونل، «نظرة جادة للحرية الدينية».

* نظرة عامة

إن السؤال الذى يطغى على هذا الفصل هو: متى يكون الناس أحرارًا فى ممارسة معتقداتهم الدينية؟ ومتى يتعين عليهم الامتناع عن مثل هذه الممارسات؟ يقدم النصان المقتبسان أعلاه اتجاهات مختلفة نحو تفسير بند حرية الممارسة الدينية فى التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة. يتناول هذا الفصل بالدراسة التطبيقات وأوجه

الخلاف المتعلقة ببند حرية الممارسة الدينية. وكإنعاش للذاكرة بشأن البنود الدينية الواردة فى التعديل الأول، دعونا نسردها مرة أخرى: «**لا يسن الكونجرس أى قانون ينص على إضفاء صفة الرسمية على دين ما، أو يمنع حرية ممارسة هذا الدين**».

سينصب تركيزنا هنا - كما كان فى الفصل السابق - على تفسيرات المحكمة العليا لهذا البند، ولكننا سندرس أيضًا تشريعًا معينًا مهمًا فى هذا الشأن (مثل قانون إحياء الحرية الدينية). والأسئلة الرئيسية التى سنطرحها هنا للدراسة هى:

- كيف اختلفت مناهج تفسير بند حرية الممارسة عن مناهج تفسير بند الكنيسة الرسمية؟
- ما الفروق التى حددتها المحكمة العليا بين المعتقدات الدينية والأفعال المترتبة عليها؟ وإذا كان الناس أحرارًا فى التمسك بأى معتقدات دينية، فهل هم أيضًا أحرار فى أن يتصرفوا من منطلق هذه المعتقدات؟
- ماذا يحدث عندما يقيد - عن غير عمد - إجراء للحكومة الحرية الدينية لبعض الأشخاص؟ هل يعدّ هذا إجراء غير دستورى؟
- كيف تغيرت بمرور الوقت الأسباب الدينية للإعفاء من الخدمة العسكرية؟ وكيف يرتبط هذا بتعريف المحكمة العليا لماهية الدين؟ فمثلاً إذا أعيد نظام التجنيد بالقرعة، فهل يُعفى المرء من الخدمة العسكرية لأسباب فلسفية أكثر منها دينية؟
- ما هى قضايا الحرية الدينية المهمة التى رفعها شهود يهوه إلى المحكمة العليا؟ هل يمكن أن يُطلب من المرء أن يردد قسم الولاء إذا كان هذا يتعارض مع آرائه الدينية؟ هل يحق للناس ترويج معتقداتهم الدينية عن طريق توزيع منشورات على المنازل وحتى وإن كان هناك نظام محلى يحظر ذلك؟
- القضايا الدينية المهمة التى رفعها إلى المحكمة العليا المسبتون - أى الذين يعتبرون يوم السبت يوم راحة - هل قوانين إغلاق الأعمال يوم الأحد سليمة تشريعيًا؟
- ما هى الإشكاليات الخاصة بالحرية الدينية التى نجمت عن وضع السكان الأصليين لأمريكا؟
- كيف صدر قانون إحياء الحرية الدينية وما أهميته؟ ما أهمية إعلان المحكمة العليا عدم دستورية هذا القانون؟ ماذا يقول عنه مؤيدوه ومعارضوه؟
- كيف يتعارض أحيانًا بندا حرية الممارسة الدينية والكنيسة الرسمية؟

* الرؤى الخاصة بتفسير بند حرية الممارسة

إن القضايا الخاصة بالكنيسة الرسمية - كما رأينا فى الفصل الخامس - تتعلق بوضع حدود للقدر المسموح به لتأييد الحكومة المباشر أو غير المباشر للدين، بمعنى آخر إلى أى مدى يمكن للحكومة أن تشجع بشكل شرعى الدين؟ ومن الناحية الأخرى، تتعلق القضايا الخاصة بحرية الممارسة بالحكم : هل الأفعال التى تتم باسم الدين لاتتعرض لتدخل الحكومة؟

غالبًا ما تهدف حرية الممارسة إلى وضع استثناءات للجماعات الصغيرة التى لا تحظى بالتفهم الكافى، وفى بعض الأحيان تكون غير معروفة وينظر إلى ممارستها على أنها «غير مألوفة» (كوربت، ١٩٩٧). ومن أمثلة ذلك شهود يهوه الذين أدى ترويجهم للإنجليكية وتوزيعهم للمنشورات الدينية - فى بعض الأحيان - إلى الدخول فى صراع مع الأنظمة المحلية التى تحظر هذه النشاطات، وكذلك أعضاء كنيسة مواطنى أمريكا الأصليين الذين يتعارض تمامًا تناولهم لمخدر البيُّوت مع قانون مكافحة المخدرات، وأيضًا السلاميون الدينيون الذين يرفضون التجنيد.

لقد اختلفت طريقة تفسير بند حرية الممارسة فى التعديل الأول عن تلك التى فُسر بها بند الكنيسة الرسمية فى ثلاثة أمور على الأقل :

١ - لم تؤد طريقة تفسير بند حرية الممارسة إلى مشقة وضع الاختبارات التى لجأت إليها المحكمة العليا فيما يتعلق ببند الكنيسة الرسمية (الدين فى الدستور : توازن حساس، ١٩٨٣ : ٢١). ومع ذلك، انظر مناقشتنا المهمة لمحك اختبار «المصلحة الجبرية» فيما بعد فى هذا الفصل.

٢ - بينما تم تحديد معنى بند الكنيسة الرسمية بالسبل القضائية إلى حد بعيد، تم تفسير بند حرية الممارسة من خلال قوانين تشريعية عديدة وكذلك أحكام المحكمة العليا.

٣ - على الرغم من أنه كثيرًا ما أشار القضاة فى القضايا الخاصة بالكنيسة الرسمية إلى أهداف مؤسسى الأمة الأوائل ومزارعى ميثاق الحقوق، إلا أنهم قليلاً ما أشاروا إلى ذلك فى القضايا الخاصة بحرية الممارسة (إيستلاند، ١٩٩٣ : ٧-٨).

اختلف المحللون والمعلقون حول درجة حرية الممارسة الدينية المسموح بها كما نص عليها البند حسب تفسيره. ويرى البعض أن هذا التفسير هو تفسير شامل

يضم كل أنواع المعتقدات الدينية، بما فى ذلك الحق فى الإلحاد الذى يكفله الدستور، (الدين فى الدستور : توازن حساس، ١٩٨٣ : ٢١). ومن هذه الزاوية يتمتع الأفراد فى الولايات المتحدة - سواء كانوا يتبعون أديان الأغلبية أو أديان الأقلية أو الملحدين - بقدر كبير من حرية ممارسة معتقداتهم الدينية التى تخضع فقط للفرق بين الاعتقاد والسلوك المذكور فيما بعد.

ومع ذلك، فقد كان للبعض الآخر نظرة أقل إيجابية. يذكر أستاذ القانون مايكل دبليو مكّونل أن البنود الدينية فى التعديل الأول استهدفت حماية تلك الممارسات التى بدت غريبة للغالبية. ولكن على الرغم من ذلك، فإن البنود الدينية غالبًا ما فسرت بطريقة مختلفة مما جعل اللغة القوية التى صيغ بها بند «حرية الممارسة» تعجز أحيانًا عن تحقيق الحماية المفترض أن تمنحها تلك البنود (ماك كونل، ١٩٩٣). إن مهمتنا هنا ليست الحكم على اختلاف الآراء. وكما سيتضح من استعراضنا لقضايا المحكمة العليا المتعلقة بهذا الأمر، فسنجد أن الاختلاف يرجع جزئيًا إلى الزمن. فموقف المحكمة اختلف من آن لآخر بالنسبة لتفسيرها لبند حرية الممارسة الدينية. ويرجع الاختلاف أيضًا - بلاشك - إلى اختلاف المنظور؛ فما يبدو للبعض على أنه نطاق واسع من حرية الممارسة يبدو للبعض الآخر نطاقًا مقيدًا.

فى البداية: دعوى رينولدز ضد الولايات المتحدة

كان أول اختبار واضح لبند حرية الممارسة يعرض على المحكمة العليا هو دعوى رينولدز ضد الولايات المتحدة (١٨٧٨). كان چورچ رينولدز هو أحد أعضاء كنيسة عيسى مسيح القديسين العصريين (المورمون). كانت الكنيسة المورمونية قد قامت لفترة وجيزة فى أواخر القرن التاسع عشر بتأييد مبدأ تعدد الزوجات أو الأزواج، وبالأخص تعدد الزوجات، أى السماح للرجال بتزوج أكثر من زوجة. (لم تعد الكنيسة المورمونية تتغاضى عن ممارسة تعدد الزوجات أو الأزواج وأصبحت الجماعات التى تسمى نفسها «المورمونية» لا تحظى بموافقة أى من الفرعين الرئيسيين للكنيسة). ولأن هذه الممارسة كانت تتعارض تمامًا مع النمط الثقافى السائد فى الولايات، استخدم الكونجرس السلطة المخولة له لسن

قوانين الولايات وقام بمنع تعدد الزوجات أو الأزواج. وبمقتضى هذا القانون أدين رينولدز وأحيلت قضيته فى نهاية الأمر إلى المحكمة العليا للولايات المتحدة.

الاعتقاد والسلوك

يمثل قرار القضاة فى قضية رينولدز سابقتين مهمتين. أولاهما التمييز بين المعتقدات والسلوك الناجم عنها. بالنسبة للأولى - أى المعتقدات - لا يحق للمحكمة الاقتراب منها، بينما يسمح لها بذلك بالنسبة للثانية، أى السلوك. وحينما كتب رئيس القضاة موريسون ويت رأيه معبراً عن رأى الأغلبية، كان يعلم أن رأيه سيكون بمثابة أول تفسير لبند حرية الممارسة. فى هذا الرأى كتب يقول «بينما لم يكن للكونجرس أى سلطة تشريعية بالنسبة لما يعتبر مجرد رأى، إلا أنه له الحرية المطلقة فى أن يفرض سلطته على السلوك الذى يعد خرقًا للواجبات الاجتماعية أو تدميراً للنظام القويم». ومن المؤكد أن ممارسة تعدد الزوجات أو الأزواج كان من وجهة نظر المحكمة «يعد خرقًا للواجبات الاجتماعية وتدميراً للنظام القويم» لذا كان تقييد حرية الممارسة الدينية لرينولدز له ما يبرره، بل حتى ما يشرعه.

وقد تكرر نفس المبدأ فى قضية كانتويل ضد كونكتيكت (١٩٤٠) بالرغم من أن الحكم فى هذه القضية على وجه الخصوص كان لصالح حرية الممارسة. لقد أصدر القاضى أوين چى روبرتس حكمه على أساس «أن التعديل الأول. . . يشتمل على مفهومين، ألا وهما: حرية الاعتقاد وحرية الممارسة. والمفهوم الأول مفهوم مطلق، ولكن بالنسبة لطبيعة الأشياء فإن المفهوم الثانى لا يمكن أن يكون كذلك، فالسلوك لابد أن يخضع لقواعد منظمة لحماية المجتمع».

قاعدة التنظيم العلمانى

أصبحت السابقة الثانية التى تجسدت فى قضية رينولدز تعرف «بقاعدة التنظيم العلمانى». لم تكن بداية هذه القاعدة فى الحكم الذى أصدرته المحكمة فى قضية رينولدز، ولكن هذه القضية لفتت النظر إليها وجعلت منها سابقة راسخة. وتعنى «قاعدة التنظيم العلمانى» أنه إذا ما استهدف الإجراء الحكومى الحفاظ على هدف

علمانى قائم، فيمكن تنفيذه ضد دعوى حرية الممارسة، حتى وإن قيد ذلك بشكل خاص ممارسة الدين.

تكرر هذا التفسير فى دعوى إدارة العمل ضد سميث التى سنناقشها فيما يلى. أصدر الحكم فى هذه القضية القاضى أنتونين سكاليا. فبعد أن أشار القاضى سكاليا إلى أن ممارسة الدين تشتمل على السلوك وكذلك المعتقدات، أوضح أنه إذا حظرت الدولة سلوكًا دينيًا لأسباب دينية، فإنها تكون بذلك قد انتهكت بند حرية الممارسة. ومع ذلك، فإذا كان حظر ممارسة الدين هو تأثير عارض لقانون آخر سار وليس هدفًا، فإنه لا يعد خرقًا للتعديل الأول. وقال القاضى سكاليا: «إننا لا نؤيد على الإطلاق أن تكون معتقدات الفرد سببًا فى عدم الامتثال لقانون آخر معمول به يحظر سلوكًا ما يخضع تنظيمه للدولة».

ولا يزال التمييز بين المعتقد والسلوك الناجم عنه مبدأ معمولاً به حتى الآن فى قرارات المحكمة. لقد كان قدر «قاعدة التنظيم العلمانى» أكثر تعقيدًا، وسوف نستعرضها فيما يلى.

* الاستنكاف الضميرى والممارسة بدافع الدين

عبر تاريخ الولايات المتحدة، كلما رأت الحكومة ضرورة تجنيد الشباب لأداء الخدمة العسكرية، كانت تتخذ إجراءات تختص بهؤلاء المسموح لهم بعدم المشاركة فى الخدمة لأسباب تتعلق بالضمير. إن ظهور ما يشكل أساسًا كافيًا للإعفاء من الخدمة العسكرية يعكس كلاً من التعددية الدينية المتزايدة فى الولايات المتحدة والرؤية شديدة الاتساع لأسباب الإعفاء من عضوية إحدى الطوائف القليلة، ليس على أساس الدين الذى يعرفه الناس، بل على أساس الضمير الفردى.

الحرب العالمية الأولى وقانون الخدمة العسكرية لعام ١٩٤٠

استوجبت الحرب العالمية الأولى تجنيدًا بمقتضى قانون الخدمة العسكرية لعام ١٩١٧. سمح هذا القانون بإعفاء هؤلاء الذين يتمتعون بعضوية إحدى «المنظمات أو الطوائف المعروفة» التى تشكل السلامية المتشددة جزءًا من منهجها الرسمى.

فقد كانت هناك «كنائس السلام التاريخية» مثل جمعية الأصدقاء والأميش والمنونيت والأدفنتست. وكان أساس عقيدة كل منها هو أن حياة المسيح وأقواله كما وردت فى العهد الجديد، تحرم على المسيحيين الاشتراك فى أى حرب مهما كانت الأسباب. وحيث إن هذه الكنائس نفسها كان لها معايير تحدد من يكونون أعضاء بها، فإن تحديد من يعفون ومن لا يعفون من الخدمة العسكرية كان أمراً واضحًا وسهلاً ونسبيًا.

والغموض الذى اكتنف هذا الموقف الواضح، هو وجود أعضاء كنائس أخرى كانوا أيضًا سلاميين بالرغم من أن السلامية لم تشكل جوهر عقيدتهم. فالميثودية، على سبيل المثال، كانت تضم أقلية سلامية. **قامت إدارة الخدمة العسكرية الإلزامية بتوسيع تفسير قانون ١٩١٧ ليشمل إعفاء أعضاء أى كنيسة معترف بها تعارض الاشتراك فى الحرب لأسباب دينية.**

لقد اشتمل قانون ١٩٤٠ للخدمة العسكرية الإلزامية على هذا القرار الإدارى، فأعفى هذا القانون الأشخاص الذين يعارضون الاشتراك فى الحرب بسبب معتقداتهم وممارستهم الدينية. أما إذا لم تكن الأسباب دينية بالقدر الكافى - مثل الأسباب الأخلاقية الشخصية أو الاعتراضات الفلسفية - فكانت ترفض صراحة. وطبقت مجالس التجنيد هذه القاعدة بشكل متفاوت مما نتج عنه إحالة عدد كبير من الدعاوى القضائية إلى المحاكم الفيدرالية للأحياء والمحاكم الطوافة.

قانون الخدمة العسكرية والتدريب العسكرى العام

إن اتخاذ الكونجرس لإجراء أكثر شمولاً يرجع بشكل كبير إلى غموض تفسير قانون ١٩٤٠ وعدم عدالة تطبيقه. لذا قام قانون الخدمة العسكرية والتدريب العسكرى العام الصادر عام ١٩٤٨ بتوسيع نطاق الإعفاء ليشمل «أى شخص يستنكف ضميريًا - بسبب ممارسته الدينية وعقيدته - الاشتراك فى الخدمة العسكرية القتالية أو غير القتالية». وعرف الكونجرس الممارسة الدينية والمعتقدات على أنها «معتقدات الفرد التى تتعلق «بكائن أسمى موجود» وتشتمل على واجبات أسمى من تلك الناشئة عن أى علاقة إنسانية ولا تنطوى على آراء سياسية أو اجتماعية أو فلسفية أساسية أو مجرد مبدأ أخلاقى شخصى» (أوبراين، ١٩٩١ : ٧٤٠).

وقد استخدم مصطلح «كائنٌ أسمى» فى أحد الأحكام الصادرة من المحاكم الطوافة المختصة بالمستنكفين ضميريًا، وذلك للتمييز بين «معتقد اجتماعى ضميرى» أو «الإخلاص التام لفلسفة أخلاقية سامية» وبين الاعتراض أو الاستنكاف بوازع دينى (دعوى برمان ضد الولايات المتحدة، المحكمة الطوافة التاسعة). فى الفترة التى سبقت الجو الدينى السائد فى ستينيات القرن العشرين، كان الإيمان بوجود «الكائن الأسمى» يعد هو المحك المناسب للحكم ما إذا كان اعتراض أو استنكاف الشخص السلامى له سند دينى حقيقى أم لا. بعد ازدهار التعددية الدينية التى اتسمت بها فترة الستينيات والفترة التالية لها، أظهر تفسير هذا الأمر أن الإيمان بوجود كائن أسمى لم يعد المحك المناسب لقياس ما إذا كان اعتراض أو استنكاف أى من السلاميين له سند دينى حقيقى.

نشأة تعريف الاستنكاف الضميرى

ظهر فى ١٩٦٥ أول تحد خطير حينما تزايدت معارضة الحرب الڤيتنامية بين هؤلاء الذين لم تنطبق عليهم شروط الإعفاء المنصوص عليها فى قانون ١٩٤٨. لقد أدين دانيل سيجر عندما رفض التجنيد وذلك بعد أن رُفض طلبه الخاص باستنكافه الضميرى. وضع دانيل فى طلبه كلمة «دينيًا» بين علامتى تنصيص وأقر بوجود درجة من الخلاف (أى الغموض والتشكك) حول وجود «كائن أسمى»، وكما أكد فهو أحد المؤمنين «بالخيرية والفضيلة لذاتيهما» (دعوى الولايات المتحدة ضد سيجر، ١٩٦٥). قامت المحكمة العليا - فى حكمها الصادر فى قضية سيجر - بتوسيع نطاق الأسباب الموجبة للإعفاء. فقد رأى القضاة أن معنى القانون ينطبق على «أى معتقد صادق وذى معنى يحتل فى حياة معتنقه مكانة مماثلة لتلك التى يحتلها الإيمان التقليدى بالرب، والتى تجعل المرء أهلاً للإعفاء من الخدمة العسكرية». علاوة على ذلك، أصبح «المعتقد الدينى» يندرج تحته «كل المعتقدات الصادقة المستندة إلى سلطة أو كائن ما أو إيمان ما يعتمد عليه الجميع، أو ترجع إليه جميع الأمور فى النهاية» (الولايات المتحدة ضد سيجر، ١٩٦٥).

وبعد مضى خمس سنوات، وضع أليوت ولش الثانى محكًا أوسع لتفسير المحكمة للقانون. فبينما وضع سيجر كلمة «دينيًا» بين علامتى تنصيص، ألغى ولش تمامًا عبارة «الممارسة الدينية والعقيدة». فقد أكد أن اعتراضه يستند فقط إلى

دراسته للتاريخ وعلم الاجتماع. ويشير أحد المعلقين أن أسباب ولش «قد تجاوزت تمامًا» الأسباب الواردة فى بند الإعفاء (مورجان، ١٩٧٢ : ١٦٩).

وقالت المحكمة فى قضية ولش: إنه لابد أن يُعطى وصفُ صاحب الدعوى لمعتقداته بأنها دينية اهتمامًا أكبر حتى وإن لم تكن تلك المعتقدات تختص بدين معروف. ولكن القضاة كانوا أقل استعدادًا لتقبل تصريح ولش بأن معتقداته لم تكن دينية من الناحية الظاهرية.

«وارتأت المحكمة فى حكمها الخاص بقضية سيجر أن وصف المدعى لمعتقداته بأنها «دينية» يجب أن يولى اهتمامًا أكبر.... لكن هذا لا يعنى أن تعامل آراؤه التى يعلن أنها غير دينية بنفس الطريقة.. فقليل من أصحاب الدعاوى يدركون بشكل تام النطاق الواسع لكلمة «دينيًا» كما استخدمت [فى القانون]، وبالتالى فإن تصريح المدعى بأن معتقداته غير دينية، هى سبب لا يعتد به إلى حد كبير هؤلاء المكفلون بمنح الإعفاء من الخدمة العسكرية» (دعوى ولش ضد الولايات المتحدة، ١٩٧٠).

وكان لتوسيع نطاق الأسباب التى تجيز الإعفاء من الخدمة، أثر فى إلغاء التمييز بين الأسباب الدينية وغير الدينية، فأصبحت أسباب الإعفاء تتعلق بالضمير أكثر من الدين. وبذلك تم تفادى الاتهام الذى وجه إلى بند الكنيسة الرسمية بشأن تفضيل الدين على ما هو ليس بدين. وقد غير هذا أيضًا بشكل كبير من تفسير البند. وفى رأى يتفق مع هذه النتيجة، ولكن تم التوصل إليه بطريقة مختلفة، قال القاضى چون هارلان أن المحكمة «قد قامت بتغيير شامل وتام للقانون حينما ألغت فيه التمييز بين المعتقدات الدينية وأى معتقدات أخرى» (دعوى ولش ضد الولايات المتحدة، ١٩٧٠).

إن دعوى چيليت ضد الولايات المتحدة (١٩٧١) هى آخر ما سنناقشه من أحكام أصدرتها المحكمة العليا بخصوص هذا الأمر. فكل القضايا التى استعرضناها سابقًا تتعلق باستنكاف الحرب استنكافًا ضميريًا يستند إلى مبدأ. لقد أثارت دعوى چيليت قضية مختلفة ولكنها نشأت أيضًا لأسباب دينية. كانت القضية هذه المرة هى: هل يحق للمرء أن يدعى أن حربًا ما على وجه الخصوص، وليس الحرب بصفة عامة، غير عادلة؟

لقد طالب چيليت - وهو كاثوليكى - بإعفائه من المشاركة فى حرب ڤيتنام على أساس أنها حربٌ لم يعلنها الكونجرس، وهو إحدى هيئات الحكومة المفوضة بإعلان الحرب، ومن ثَمّ فإن هذه الحرب هى حرب غير عادلة. وقال محامو چيليت بأن القانون بالطريقة التى صيغ بها يعتبر غير دستورى، والطريقة الوحيدة لجعله دستوريًا هو أن يمد حمايته «لمعارضى التجنيد الإلزامى» أيضًا، وإلا ستصبح دستورية هذا القانون مثار جدل فى كل من بند الكنيسة الرسمية وبند حرية الممارسة. ولكن رؤية المحكمة كانت مختلفة وظلت عند رأيها بأن المستنكف ضميريًا يجب أن يعارض كل الحروب من حيث المبدإ. وستظل هذه المسألة خامدة ما لم - وإلى أن - يصدر أمرٌ آخر بالتجنيد فى الخدمة العسكرية.

* شهود يهوه، والإنجيلية، وحرية ممارسة الدين

إن التحدى الذى أثاره المستنكفون ضميريًا لـ «قاعدة التنظيم العلمانى»، كان فى أعين بعض المحللين هو أقل التحديات التى واجهتها هذه القاعدة. فالتحدى الأكبر والأهم جاء من الجماعة الدينية المعروفة بشهود يهوه (مورجان، ١٩٧٢ : ٥٦).

شهود يهوه وقسم الولاء

شهود يهوه هى جماعة دينية مسيحية ظهرت فى الولايات المتحدة فى أواخر القرن الثامن عشر. كان محور معتقداتها وممارساتها برنامجًا للنشاط التبشيرى جريئًا للغاية. يعتمد إلى حد كبير على ترويج الإنجيلية وتوزيع المنشورات الدينية على المنازل. ولقد أكد شهود يهوه أيضًا أهمية تقديس الرب دون سواه. ولتجنب تقديم الولاء للأمة على الولاء للرب (الذى يشيرون إليه باسم يهوه) لم يشاركوا فى الممارسات «الوطنية» التى مارسها كثير من الأمريكيين كأمر مسلم به، مثل قسم الولاء للعلم، وترديد النشيد الوطنى.

قضية جوبيتيس

تمثل أول قضيتين لشهود يهوه أمرًا كان شائعًا فى النصف الأول من القرن العشرين. غالبًا ما كان يبدأ اليوم الدراسى فى كلّ من المدارس الابتدائية والثانوية

بوقوف التلاميذ أمام العلم وترديدهم معًا لقَسم الولاء. وفى عام ١٩٤٠ تم فصل كل من ويليم وليليان جوبيتيس - البالغين من العمر عشر سنوات واثنتى عشر سنة - من مدرستهما بسبب رفضهما المشاركة فى هذه الممارسة لأنهما كانا من شهود يهوه. ولجأ والد الطفلين للقضاء، ورأت محكمة الحى الفيدرالية ومحكمة الاستئناف الفيدرالية أن دعوى الأب تستند إلى حق طفليه فى حرية ممارسة دينهما. ومع ذلك، أصدرت المحكمة العليا حكمها ضد حرية الطفلين فى الامتناع عن أداء ما تعده كفراً بناء على معتقداتها. وقد أصدر حكم المحكمة القاضى فيليكس فرانكفورتر الذى كان يعى تمامًا خطورة أى موقف تتصارع فيه مطالب الحرية مع مطالب السلطة. وعلاوة على ذلك «فإن الضمير القضائى يتعرض لأقسى اختبار عندما تكون الحرية المنشودة هى حرية الضمير وتكون السلطة هى السلطة المخولة بحماية مصلحة الأمة» (دعوى مدرسة الحى مينر سڤيل ضد جوبيتيس، ١٩٤٠). وحيثيات حكم القاضى فرانكفورتر فى هذه القضية معقدة. فقد أقر بأنه يجوز للحكومة ألا تتدخل فى طريقة التعبير عن العقيدة الدينية. ثم أثار تساؤلاً حول «ما إذا كان ضمان الدستورية يستوجب الإعفاء من أداء ما يعتبره المجتمع أمرًا ضروريًا لتعزيز بعض المصالح العامة أو الإعفاء من العقوبة المفروضة على السلوك الذى يشكل خطرًا على الصالح العام؟» واستشهاداً بقضية رينولدز وقضية القديسين العصريين الخاصة بتعدد الزوجات أو الأزواج، أكد فرانكفورتر مرة أخرى «قاعدة التنظيم العلمانى».

«خلال كفاحهم الطويل من أجل التسامح الدينى، لم يعف المتشككون ضميريًا أى فرد من الامتثال لقانون عام ما دام لا يستهدف تأييد أو تقييد المعتقدات الدينية. إن مجرد اعتناق معتقدات دينية تتعارض مع مصالح المجتمع السياسى لا تعفى المواطن من الاضطلاع بمسئوليته السياسية».

ثم أضاف: إن تحية العلم مطلوبة من أجل «تعزيز الوحدة الوطنية»، وإن مصلحة وطنية مهمة تتعرض للخطر «إذ إن الوحدة الوطنية هى أساس الأمن القومى». وقد أقر بأن بعض الإجراءات الخاصة بتعزيز الوحدة الوطنية قد تبدو قاسية بينما «البعض الآخر سخيف بلا شك». ومع ذلك، فمثل هذا التقييم ليس من اختصاص المحكمة. وتعكس معارضة كل من القاضى هارلان أف ستون والمقالة الافتتاحية فى «القرن المسيحى» لحكم المحكمة فى هذه القضية عدم

الارتياح الذى قوبل به هذا القرار، **والذى أدى إلى صدور حكم مختلف بعد ثلاث سنوات فى دعوى مجلس التعليم بولاية غرب ڤرچينيا ضد بارنت. لقد وافق القاضى ستون على أنه يجوز للحكومة قمع الممارسات الدينية التى تشكل خطراً على الصحة العامة والأمن، أو تمثل تهديداً للأخلاقيات العامة. ومع ذلك، فهو ببساطة لم ير أن رفض أولاد جوبيتيس للمشاركة فى قسم الولاء هو نوع من هذا النشاط.**

وكتب محرر «بالقرن المسيحى» «يستحيل أن نكن إلا كل احترام لرأى أصدره قاضى ليبرالى بارز مثل فرانكفورتر ووافق عليه أغلبية أعضاء المحكمة». «إلا أنه يمكن القول بأن الحكم لم يكن حكمًا حصيفًا». وقد ميزت المقالة الافتتاحية بشكل واضح بين الولاء للأمة - وهو أمر مهم - وبين تحية العلم التى توصف بأنها شعيرة متفق عليها، وأحد وسائل التعبير عن الولاء وتعليمه. وأكدت المقالة أن تحية العلم بالنسبة لشهود يهوه قد تبدو بمثابة عبادة صورة، حتى وإن كان ذلك فى رأى المحرر «فكرة سخيفة». وبعد الإشارة إلى ضرورة السماح بوجود أفكار سخيفة، أكدت المقالة «أن تحية العلم ليست معياراً للولاء» (القرن المسيحى، ١٩ يونيو ١٩٤٠، وردت فى إيستلاند، ١٩٩٣ : ٣٧-٣٨).

قضية بارنت

إن الإشكالية التى أثيرت بقوة فى قضية جوبيتيس هى: هل التنظيم العلمانى الذى يقضى بضرورة تحية التلاميذ للعلم فى المدارس دافع كاف لتعزيز المصلحة الوطنية وتقديمها على حريتهم الدينية؟ وقد أثيرت نفس هذه الإشكالية مرة أخرى بعد ثلاث سنوات فى دعوى مجلس التعليم بولاية غرب ڤرچينيا ضد بارنت (١٩٤٣). ولأن الأسباب فى قضية بارنت كانت أشمل؛ لذا لم تكن القضية قضية حرية ممارسة الدين بالمعنى الدقيق. لقد كان الدين هو أحد الدوافع التى حفزت بارنت ليسعى للحصول على حقوقه عن طريق النظام القضائى. ومع ذلك، فلقد رأت المحكمة أن مسألة كون آرائه تحميه من القانون، مسألة تكون مهمة فقط عندما يكون القانون نفسه دستوريًا. وفى قضية بارنت رأت المحكمة أن الأمر ليس كذلك، وأصدر حكم المحكمة القاضى روبرت هـ. چاكسون على النحو التالى:

«إذا كـان هناك أى شىء ثابت فى نظامنا الدسـتورى فـهـو أنه ليس هناك شىء رسمى كبير أو صغير يستطيع أن يحدد ما هو المألوف فى السياسية الوطنية أو الدين أو أى أمور أخرى تتعلق بالرأى، أو أن يكره المواطنون على الاعتراف بالقول أو الفعل بإيمانهم بتلك الأمور. وإذا كانت هناك أى ظروف تسمح بالاستثناء فإنها غير واردة أمامنا الآن».

ومع ذلك، فقد عرضت القضية على المحكمة باعتبارها قضية تتعلق بحرية ممارسة الدين. ولقد تناول ثلاثة قضاة من هيئة المحكمة هذه القضية من هذا المنطلق ولو بشكل جزئى. فكل من القاضى: هوجو ل بلاك، ووليم أو دوجلاس، وفرانك ميرفى تناولوا إشكالية هل رفض المشارك فى قسم الولاء للعلم يعد تهديداً للأمة؟ وانتهوا إلى أن الأمر ليس كذلك. ولكن القاضى فرانكفورتر الذى أصدر الحكم فى قضية جوبيتيس ـ فيما يبدو ـ كان له رأى مخالف فى قضية بارنت حيث استشهد ـ كما فى المرة السابقة ـ بأسباب مشابهة. فقد كتب يقول «القانون يختص بالسلوك الخارجى وليس بالحياة الداخلية للمرء. . . قد يكون من حق المرء أن يمارس دينه ولكن فى نفس الوقت يكون من واجبه الامتثال الرسمى للقوانين التى تخالف معتقداته». وفسرت قضية بارنت بشكل أوسع، واعتبر الحكم فيها مخالفًا لحكم المحكمة السابق، وإننا نعتقد أن هذا التغيير ما زال قائمًا حتى الآن.

*** ترويج الإنجيلية وتوزيع المنشورات الدينية على المنازل**

تسبب شهود يهوه فى عرض الكثير من القضايا على المحكمة العليا فى أربعينيات القرن العشرين، وكذلك فى سبعينيات نفس القرن. كانت كل هذه القضايا تتعلق بالنشاط التبشيرى لشهود يهوه الذى كان غير مألوف لكثيرين ممن لا ينتمون لهذه الطائفة. لقد آمن شهود يهوه بأن مسئوليتهم هى توصيل رسالتهم إلى أكبر عدد من الناس بقدر المستطاع. وهذا اضطر العديد من أعضاء الجماعة إلى الترويج للإنجيلية، عن طريق الذهاب إلى المنازل والقيام بما شابه ذلك من أنشطة. وفى بعض الأوقات، سعى الناس الذين تضرروا من هذا الأسلوب إلى تحجيم أنشطة هذه الجماعة بالوسائل القانونية. وفى جميع القضايا التى عرضت على المحكمة العليا، تم تأييد حق شهود يهوه فى القيام بما يقومون به.

أدى تزايد حالات القبض على شهود يهوه فى ثلاثينيات القرن العشرين إلى إعادة تنشيط الجماعة لإداراتها القانونية التى ظلت خامدة لبعض الوقت. كان للإدارة القانونية مركز فى مقر الجماعة ببروكلين فى نيويورك، وكان لها مجموعة من المحامين المنتمين لنفس الجماعة فى جميع أنحاء الولايات المتحدة (مانورنج، ١٩٦٢ : ٢٧)، وأسهم دفاعهم المستميت عن موقفهم فى التقليل من تأثير «قاعدة التنظيم العلمانى» على القضايا التى تختص بغير شهود يهوه أيضًا.

ولعل أشهر قضية تتعلق بالنشاط التبشيرى هى دعوى كانتويل ضد كونكتيكت (١٩٤٠) والتى صدر فيها الحكم فى نفس العام مثل قضية جوبيتيس. لقد ناقشنا قضية كانتويل فى الفصل السابق فيما يتعلق بدورها كأول قضية يتم فيها إدراج بند حرية الممارسة على مستوى الولاية. ففى نيوهاڤن بكونكتيكت ألقى القبض على كانتويل وأبنائه ـ وهم من شهود يهوه ـ بعد أن قاموا بجمع تبرعات، وهو نشاط لم يحصلوا على الترخيص اللازم له. لقد أدين كانتويل بمقتضى قانون الولاية الذى يحظر جمع التبرعات بدون ترخيص بدعوى أنها تبرعات تجمع من أجل جماعة دينية أو خيرية. وترجع أهمية هذه القضية على وجه الخصوص إلى أنها أول قضية تلغى فيها المحكمة العليا ـ لأسباب تتعلق بالحرية الدينية ـ قانونًا سنته حكومة الولاية. وقد تطلب هذا توسيع نطاق الحماية بشكل واضح فى التعديل الأول ليشمل إجراءات الولايات. وأصدر القاضى أوين چى روبرتس حكم المحكمة على هذا النحو:

«إننا نرى أن القانون على النحو الذى يُفسر ويُطبق به على أصحاب الدعاوى، يحرمهم من حريتهم مخالفًا بذلك القانون المعمول به وفقًا للتعديل الرابع عشر. والمفهوم الرئيسى الذى يتضمنه هذا التعديل يشتمل على الحريات التى كفلها التعديل الأول ويعلن التعديل الأول «أن الكونجرس لا يسن أى قانون ينص على إضفاء صفة الرسمية على دين ما أو يمنع حرية ممارسة هذا الدين». وبمقتضى التعديل الرابع عشر أصبح مشرّعو الولايات مثل الكونجرس، لا يحق لهم سن مثل هذه القوانين».

لقد نص قانون كونكتيكت على ضرورة حصول جميع الأشخاص على ترخيص قبل جمع التبرعات. وكان على كل من يرغب فى ذلك أن يقدم طلبًا لموظف الولاية المختص (وهو سكرتير مجلس الولاية للرفاهة العامة)، الذى تكون له

سلطة تحديد ما إذا كان الغرض من جمع التبرعات دينيّا أم لا ، وإذا قرر أن السبب غير ديني كان طلب جمع التبرعات يُقابل بالرفض . وكان ينظر إلى هذا الأمر باعتباره تقييدًا للدين غير مقبول . «إن فرض مثل هذه الرقابة على الدين كوسيلة لتحديد حقه فى البقاء هو إنكار للحرية التى كفلها التعديل الأول ، والتى اشتملت عليها الحريات الواردة فى التعديل الرابع عشر» .

وبإذن من هيئة المحكمة ، تم الاستماع إلى تسجيل سجلته أسرة كانتويل يحط بشكل بالغ من قدر الكاثوليك ، لذا تم اتهامهم أيضًا بتهمة الإخلال بالأمن . وبعد الإشارة إلى أن «هذه الإساءة تعتبر إخلالاً بالأمن» يندرج تحتها أنماطٌ كثيرة ومتنوعة من السلوك ، رأت المحكمة أن هذا التسجيل يعد هجومًا على الكنيسة الكاثوليكية بشكل «من الطبيعى أن يثير حفيظة ، ليس فقط معتنقى هذا المذهب ، ولكن كل من يؤمن بضرورة احترام عقائد الآخرين الدينية» . وعلى الرغم من هذه التهمة ، فقد رأت المحكمة أن الاتصالات التى قامت بها عائلة كانتويل «فى ضوء الضمانات الدستورية لا تشكل خطرًا قائمًا وواضحًا على السلام والنظام العام ، مما لا يستوجب إدانتهم بمقتضى قانون الجرائم العام» .

*** قضايا أخرى لشهود يهوه**

تناول عدد من القضايا الأخرى نفس المسألة ولكن فى أشكال متنوعة . ففى دعوى ميردوك ضد كومنولث پنسلڤانيا (١٩٤٣) صدر حكم بأنه لا يمكن فرض ضريبة ترخيص على شهود يهوه بشأن ترويج المعتقدات أو جمع التبرعات . وفى نفس العام تم فى دعوى مارتن ضد ستروذرز إلغاء قرار يحظر عليهم جمع التبرعات من المنازل . وفى نفس العام أيضًا ، رأت المحكمة عدم أحقية الشرطة فى منع شهود يهوه من جمع التبرعات أيام الآحاد (دعوى دوجلاس ضد مدينة چينيت) ، كما قامت المحكمة بإلغاء القانون الذى يحظر توزيع المنشورات باليد (دعوى چاميسون ضد تكساس) . وتم تأييد حق شهود يهوه فى توزيع المنشورات التى تتعلق بمعتقداتهم فى شركة خاصة (دعوى مارش ضد آلاباما ، ١٩٤٦) . كما تم تأييد حقهم فى استخدام المتنزهات العامة لأغراض دينية (دعوى نيماتكو ضد ماريلاند ، ١٩٨١) . وفى عام ١٩٧٧ رفض أحد شهود يهوه متطلب نيوهامبشير الخاص بوضع

لوحة معدنية على سيارته تحمل شعار «عش حرًا أو مت». وقد أيد رفضه وسُمح له بتغطية الشعار الذى يسيئه (دعوى وولى ضد ماينارد).

لقد أشاد البعض بقرارات المحكمة فى هذه القضايا باعتبارها توسيعًا ملموسًا للحرية الدينية، ليس لشهود يهوه فحسب، ولكن لكل المتدينين، وخاصة هؤلاء الذين تكون سلوكياتهم بدافع تمسكهم بمعتقد تؤمن به الأقلية، ويلقى قليلاً من التفهم والشيوع. ولكن البعض الآخر لم يكن متحمسًا بنفس القدر. وحتى قبل صدور قانون الحرية الدينية للهنود الأمريكيين (١٩٧٨)، وقانون إحياء الحرية الدينية (١٩٩٣)، كتب مورجان محذرًا:

«لقد تصرفت المحكمة على نحو غير مقبول عندما تراجعت عن «قاعدة التنظيم العلمانى». . . وبند حرية الممارسة لا يجب توسيعه ليشمل الحماية العامة لسلوك غير مألوف (أو سلوك يحرمه القانون). . . إنه ليس من الحكمة على الإطلاق فى الفترة التى تشهد أفول الأديان التقليدية وظهور فوضى «البدع الدينية» أن نبدأ فى منح استثناءات من نوع آخر للأنظمة الشائعة الخاصة بالصحة والرفاهة والنواحى الجنائية» (مورجان، ١٩٧٢ : ٢٠٨).

*** المسبتون، والإعفاء من العمل يوم السبت، والسند السابع**

المسبتون هم الذين يعتبرون يوم السبت يوم عطلتهم الدينية. وهذه الطائفة لا تضم اليهود فحسب، ولكن أيضًا طوائف مسيحية معينة مثل الأدڤنتست ومعظم الأبرشيات التابعة لكنيسة الرب فى كل أنحاء العالم. بسبب شيوع الأشكال التقليدية للمعتقدات المسيحية عبر تاريخ الولايات المتحدة، سنت قوانين وظهرت عادات إما تطالب، أو تشجع إغلاق الأعمال التجارية يوم الأحد. ويسبب هذا الأمر مشكلة عصيبة للمسبتين الذين ينص دينهم على عدم العمل يوم السبت، وهؤلاء الذين يغلقون أعمالهم التجارية يوم السبت ويُطَالبون أيضًا بإغلاق أعمالهم يوم الأحد.

القوانين المتزمتة

قبل أن نتعرض للقضايا الخاصة بإعفاء الأعمال، نود أن نستعرض هنا القضية الخاصة بالقوانين التى تنص على إغلاق الأعمال التجارية يوم الأحد حتى الظهيرة

على الأقل. فى دعوى برون فيلد ضد براون (١٩٦١)، عارض اليهود المتشددون تلك «القوانين المتزمتة» فى المحكمة العليا ولكنهم خسروا. وأثيرت نفس الإشكالية من منظور بند الكنيسة الرسمية فى قضايا أخرى مثل: دعوى ماك چوان ضد ماريلاند، ودعوى رجلين من هاريسون آلنتاون ضد مكجينلى (وكلاهما كان فى ١٩٦٠). وكان التساؤل المطروح: هل يحق للحكومة من الناحية الدستورية أن تفرض يوم الأحد كيوم عطلة؟ وقد رأت المحكمة العليا فى كلّ من القضيتين، أن تحديد يوم الأحد كيوم عطلة، لا يعتبر انتهاكًا لبند الكنيسة الرسمية؛ لأنه بينما تعد هذه الممارسة هى فى الأصل ممارسة دينية، إلا أنها كعادة تحقق غرضًا علمانيًا قائمًا ولازمًا.

لقد تناول برون فيلد هذه المسألة من منظور بند حرية الممارسة، مدعيًا أنها تتعارض بشكل خطير مع حريته فى ممارسته الدينية. وقد اتهمت جماعة من رجال الأعمال اليهود المتشددين هذه القوانين - التى تُطالبهم بتعطيل أعمالهم التجارية يوم الأحد - بأنها تعرضهم لمشاكل مالية جمة وأنها تعد ضربًا من التدخل الخطير فى ممارستهم الدينية. فاليهودية المتشددة تنص على الامتناع عن العمل ابتداءً من غروب يوم الجمعة وحتى غروب يوم السبت. لذا؛ يتعين على أصحاب الدعاوى أن يعطلوا أعمالهم فى هذا الوقت، بينما أعمال نظرائهم من غير اليهود تظل مفتوحة.

وجوهر هذا الأمر يعنى أن رجال الأعمال اليهود يتعين عليهم إغلاق أعمالهم لمدة يومين، بينما نظراؤهم من غير اليهود يغلقون يومًا واحدًا فقط. وقد رأى أصحاب الدعاوى أن التبعات الاقتصادية لهذا الأمر عنيفة جدًا مما يجبرهم على الاختيار بين كسب العيش وبين التمسك بدينهم.

لقد أعلن رئيس القضاة إيرل وارين الحكم الذى اتفق مع حكم المحكمة الجزئية، ولم يدون «رأى المحكمة» فى إعلانه للحكم. واستشهد وارين بقضية رينولدز وقضايا أخرى خاصة بشهود يهوه وتوزيع المنشورات الدينية. وقد اختلفت قضية برون فيلد عن قضايا شهود يهوه. وأشار وارين أن القوانين التى ألغيت فى هذه القضايا جعلت ممارسة دينية معينة غير قانونية. ولكن القوانين الخاصة بعطلة يوم الأحد لم تفعل ذلك ولكن قامت ببساطة «بتنظيم نشاط علمانى». وأوضح القاضى وارين أن الأمة تتكون الآن من أفراد من مختلف الهويات الدينية،وعلى هذا:

«يكون من الصعب أن نتوقع أو ننتظر من المشرعين أن يسنوا قوانين منظمة للسلوك دون أن يلحقوا بشكل أو بآخر ضرراً اقتصادياً ببعض الطوائف الدينية دون غيرها، وذلك بسبب الممارسات الخاصة بالأديان المختلفة».

تؤيد تعليقات وارين فى جوهرها «قاعدة التنظيم العلمانى» فيما يتعلق بتطبيقها على النشاط الاقتصادى.

وقد عارض هذا الرأى القاضى بوترستيوارت، الذى رأى أن حكم المحكمة الجزئية يؤيد القانون الذى «يجبر اليهودى المتشدد على الاختيار بين عقيدته الدينية وبقائه الاقتصادى». وهذا «الخيار الجائر» صدر فى أحكام كثير من القضايا التالية المتعلقة بعطلة يوم السبت، وفيما بعد فى القضايا الخاصة بالسكان الأصليين لأمريكا واستخدام البيوت المخدر كطقس مقدس، وكذلك قانون إحياء الحرية الدينية والتى سنناقشها فيما يلى.

تناولت قضية برون فيلد الآثار المترتبة على عدم العمل يوم السبت كشعيرة دينية، فى حين تناول عدد من القضايا اللاحقة حق العمل يوم السبت، على الرغم من أنه شعيرة دينية تتطلب عدم العمل.

شربرت ومحك المصلحة الجبرية

تكتسب دعوى شربرت ضد ڤيرنر (١٩٦٣) أهمية كبيرة؛ لأنها أول قضية تصدر فيها المحكمة العليا حكمًا مفاده: أن بند حرية الممارسة فى التعديل الأول ينص على إعفاء الأشخاص من التنظيم العلمانى إذا ما تعارض بشكل واضح مع حرية ممارستهم للدين. ولقد وضع هذا الحكم معياراً للقرار القضائى فى قضايا حرية الممارسة، وهو يشبه الدور الذى لعبه لمون - انظر الفصل الخامس - بالنسبة لقانون سحب التأييد والاعتراف بالكنيسة الرسمية. أديل شربرت هى امرأة تنتمى للأدفنتست، فقدت عملها بسبب رفضها العمل يوم السبت وفقًا لشعيرتها الدينية، وعندما لم تجد عملاً لا يتطلب العمل يوم السبت، تقدمت بطلب إعانة البطالة. ورُفض الطلب على أساس أنها ترفض «القيام بالعمل». وفيما يعتبره أحد المحللين «تحولاً مهما فى قانون حرية الممارسة» (إيستلاند، ١٩٩٣ : ١٦٩) أصدرت

المحكمة العليا حكمها لصالح شربرت . وأعلنت المحكمة أنه لكى تقيد الحكومة حرية الممارسة يجب أن يكون لديها «مصلحة جبرية» وليس فقط «أساس عقلانى» كما فى دعوى رينولدز .

ووجد القاضى ويليم چى برنيان چونيور - الذى أصدر الحكم - أن الحكومة لم تثبت «مصلحة جبرية» كافية لتبرر بها فرض قيد على حرية شربرت فى ممارسة دينها ، وهى مشكلة تماثل «فرض غرامة على أصحاب الدعاوى للقيام بالصلاة يوم السبت» . لقد أدرك القاضى برنيان أن قضية شربرت تختلف تمامًا عن تلك التى رفعها برون فيلد ، والتى رأى فيها أن مصلحة الدولة فى فرض يوم موحد كعطلة لجميع العاملين يكفى لتبرير هذا التحديد وتحقيق الغاية العلمانية التى لا يمكن تحقيقها إلا بهذه الطريقة .

والمعايير التى وضعت فى قضية شربرت يمكن تلخيصها على النحو التالى : من أجل دستورية القانون أو السياسة ، بمقتضى بند حرية الممارسة ، يجب أن تقرر المحكمة أولاً ما إذا كان هذا القانون - أو السياسة - يشكل عبئًا على جماعة أو ممارسة دينية . وإذا كان الأمر كذلك ، فيجب أن تقرر المحكمة ما إذا كانت للحكومة «مصلحة جبرية» تبرر بها انتهاك الحرية الدينية ، فإن توافرت «المصلحة الجبرية» فيجب على الحكومة حينئذ أن تثبت هذه المصالح التى لا يمكن تحقيقها بأى طريقة سوى تقييد حرية الدين . وأصبح هذا هو المعيار السائد حتى ١٩٩٠ عندما ألغى فى قضية سميث (التى ستناقش فيما بعد) .

لقد أصدر القاضى چون إم هارلان ومعه القاضى بيرون وايت حكمًا مختلفًا تمامًا ، وهو الأمر الذى تنبأ بالتساؤلات التى أثيرت فيما بعد بشأن حصافة أحكام المحكمة . فقد رأى هارلان أن الغرض من إعانة البطالة هو إفادة الناس حينما يتعذر العمل وليس حينما يمتنعون عن العمل طواعية . لذا يعتبر منح استثناء لمن يمتنعون عن العمل بسبب معتقداتهم بمثابة تفضيل ما هو دينى على ما هو ليس بدينى .

أشاد مؤيدو الحريات المدنية بالقرار باعتباره خطوة مهمة لحماية مصالح الأقليات الدينية ضد «طغيان الأغلبية المفروض ثقافيًا» . لقد أشار أحد التقارير إلى أنه ليس من قبيل المصادفة توافق قواعد العمل وعاداته بصفة عامة مع ممارسات ومعتقدات الأغلبية ، حتى وإن كانت هذه القواعد والعادات علمانية أساسًا فى فحواها (الدين فى الدستور ، ١٩٨٣ : ٤٢) .

أما الآخرون فكانوا أقل حماسًا للقرار. وبعد مضى عشر سنوات، قام أحد محللى دور الدين فى القانون الأمريكى بتحديد ثلاث مشاكل خطيرة محتملة، تنشأ عن الحكم الخاص بقضية شربرت: (١) هناك صراع واضح بين هذا الحكم وبند الكنيسة الرسمية الذى يحظر تفضيل ما هو دينى على ما هو ليس بدينى. (٢) النتيجة المحتملة لهذا الحكم، هو توريط المحكمة فى تقرير ما هو دينى وما هو ليس بدينى لتحديد من يستحقون الإعفاء، وهذا أيضًا يعد مخالفًا لبند الكنيسة الرسمية. (٣) وأخيراً، قد يتم اتخاذ القرارات على أساس عدد الأفراد الذين يسعون للاستفادة من الإعفاء، وهو أمر مقلق فى أحسن حالاته (مورجان، ١٩٧٢: ١٤٨ـ١٥٤).

والأحداث التى تلت هذا الحدث والتى سنناقشها فيما يلى، توضح أن الإعفاءات ـ على أساس دينى ـ من القوانين العلمانية المعمول بها، هو أمر لم يحسم فى قضية شربرت.

قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤ والتمييز الدينى فى مكان العمل

لا يتعلق ما يُسمح به وما لا يُسمح به فى القضايا الخاصة بالعمل بالسوابق القضائية فقط، فقد جعل السند السابع من قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤ التمييز بين العاملين على أساس الدين أمراً غير قانونى، سواء كان من جانب صاحب العمل أو اتحاد العمال.

فالجزء الخاص من القانون (٧٠١ جى) لا يحمى المعتقدات الدينية فحسب، بل أيضًا الممارسات الدينية، ويتجنب إشكالية تحديد متى يكون الأمر دينيًا ومتى لا يكون كذلك. لقد اتضح هذا المفهوم فى ضوء التفسير الواسع للدين، والذى تم التوصل إليه فى الدعاوى القضائية التى أقيمت بسبب مشكلة الاستنكاف الضميرى للحرب. وينص هذا القانون على ضرورة قيام صاحب العمل بتوفير احتياجات العاملين الدينية، ما لم يتسبب هذا فى مشكلة غير ضرورية لصاحب العمل.

أدى هذا الأمر إلى خلق نوع من البلبلة حول ما هو الشىء الذى يشكل مشكلة غير ضرورية؟ لذا قامت لجنة فرص العمل المتساوية (EEOC) وهى الهيئة الفيدرالية المسئولة عن تنفيذ القانون، بإصدار إرشادات إضافية فى ١٩٧٨ توضح

ما هو المطلوب من أصحاب العمل والعاملين. وأصدر أيضًا مكتب برامج الالتزام بالعقود الفيدرالية بوزارة العمل إرشادات خاصة بتطبيق السند السابع فى أماكن العمل التى تعمل بنظام العقود الفيدرالية.

سنستعرض بإيجاز أربع قضايا مماثلة لقضايا العمل. فى دعوى الخطوط الجوية العالمية ضد هارديسن، بدأت عملية تحديد الطبيعة الدقيقة للاحتياجات التى يتعين على صاحب العمل توفيرها. وفى دعوى توماس ضد مجلس مراجعة قسم تأمين العمل فى ولاية إنديانا (١٩٨١) تم إلغاء الحكم الخاص بعدم دفع إعانة البطالة لأحد العاملين الذى أنهى عمله بسبب استنكافه الدينى للعمل فى إنتاج الأسلحة. وفى دعوى هوبى ضد لجنة الاستئناف المختصة بالبطالة فى ولاية فلوريدا (١٩٨٧)، رأت المحكمة أنه أمر لا يشكل أهمية أن يغير العامل معتقداته الدينية بعد حصوله على العمل. وفى النهاية، أيدت المحكمة فى توسيعها لتطبيق الإعفاءات التى طرحت فى قضية سيجر، الحكم بأن عدم دفع إعانة البطالة لشخص يرفض العمل يوم السبت - حتى ولو كان هذا الرفض ليس لأسباب دينية - يعد انتهاكًا لبند حرية الممارسة (دعوى فرازى ضد إدارة تأمين العمل بإلينوى، ١٩٨٩).

مقارنة بين التمييز الدينى والتمييز على أساس الجنس والنوع

هناك أوجه شبه وأوجه اختلاف بين مشكلة التمييز الدينى فى أماكن العمل، والتمييز على أساس الجنس أو النوع. يتشابه التمييز العلنى(*) المتعمد مع التمييز المتعمد لأسباب دينية فكلٌ منهما يعتبر غير قانونى. وبالمثل، قد يحدث التمييز عن غير قصد أو عمد، ولكنه ما زال غير قانونى حيث إن أصحاب العمل مسئولون، عن توقع ما قد يحدث كنتيجة لممارسة معينة، وهذا ينطبق على هذه المواقف الثلاثة. فالدين الخاص بصاحب الدعوى يعتبر غير ذى أهمية، كما هو الحال بالنسبة للجنس أو النوع بالنسبة لأصحاب الدعاوى فى قضايا التمييز على أساس الجنس أو النوع.

(*) على سبيل المثال التمييز القائم على الجنس أو النوع أو اللون.

ومع ذلك، فهناك اختلافات مهمة أيضًا. ففى قضايا التمييز على أساس الجنس أو النوع، يكون الهدف هو ضمان المعاملة المتساوية بغض النظر عن الخصائص المحدودة لكلّ منهما. أما فى قضايا التمييز الدينى، فيحاول صاحب الدعوى نيل حق المعاملة بشكل مختلف على أساس انتمائه الدينى. إن إلغاء التمييز على أساس الجنس أو النوع، يهدف إلى ضمان المساواة، بينما يهدف إلغاء التمييز على أساس الدين إلى الحفاظ على التنوع الدينى. غالبًا ما ينجم عن التمييز على أساس الجنس والنوع أنماطًا تاريخية للتمييز فى العملية التعليمية، بينما يختلف الوضع بالنسبة للتمييز الدينى. فبينما يختص التشريع الخاص بالتمييز على أساس الجنس أو النوع بعدد من الأجناس محدد وصغير نسبيًا، يختص التشريع الخاص بالتمييز الدينى بكم لا نهائى من المعتقدات والممارسات المختلفة. وفى النهاية، لأن الممارسات الخاصة بأماكن العمل التى تكفل الحرية الدينية لابد أن تتم بطريقة لا تنتهك بند الكنيسة الرسمية، لذا يتم تقييدها بإجراءات تختلف عن تلك التى تستهدف القضاء على التمييز على أساس الجنس أو النوع (الدين فى الدستور، ١٩٨٣ : ٤١ ـ ٤٢).

أصحاب العمل المتدينين والقانون

نحتاج أن نعرض بإيجاز القضايا التى تتعلق بأصحاب العمل المتدينين أكثر من الموظفين المتدينين. يحظر السند السابع التمييز الدينى فى العمل، فهل يعنى هذا أن المعابد والكنائس ومعاهد اللاهوت (وهى مدارس لتدريب القساوسة وأصحاب المهن الكنسية الأخرى) لا تستطيع أن تقصر التعيين فيها على الأعضاء الذين يدينون بنفس دينها؟ فى عام ١٩٧٠، تم تعديل السند السابع لاستثناء المنظمات الدينية من شروط الحظر الواردة فى السند فيما يتعلق بالتمييز الدينى فى كل مراحل العمل، وينطبق هذا الإعفاء فقط على حظر التمييز على أساس الدين. أما سائر أحكام السند السابع التى تحظر التمييز على أساس الجنس أو اللون أو النوع أو الأصل القومى، فهى تنطبق على أصحاب العمل المتدينين مثلهم مثل أصحاب العمل العلمانيين.

*** السكان الأصليون لأمريكا، والأراضى المقدسة والمتنزهات القومية: الخلفية**

نتيجة لتاريخ حكومة الولايات المتحدة فى تعاملها مع السكان الأصليين لأمريكا، فهناك أبعاد شتى للمسائل الدستورية المتعلقة بحرية ممارستهم لأديانهم

القومية، وهو ما لم نتعرض له حتى الآن فى دراستنا. يخضع السكان الأصليون لأمريكا لسلطة الحكومة - إلى حد ما - ولا يتحكمون فى شئونهم الخاصة بشكل تام. وهذا ما يتطلب من الحكومة أن تكفل لهم حريتهم فى الممارسة الدينية، والتى تكون فى ظل ظروف أخرى نوعاً من إضفاء صفة الرسمية على الدين، وهو أمر غير مسموح به. وحتى وقت قريب، لم تكن الحكومة تنظر إلى دين السكان الأصليين لأمريكا بعين الاعتبار، فظلت الولايات المتحدة فى معظم تاريخها تعتبر أديان السكان الأصليين لأمريكا أديانًا همجية أو وثنية، بل ربما أديان غير حقيقية، ولذا غالبًا ما قامت بقمعها بشكل نشط. وعادة ما كان ينظر إلى السكان الأصليين باعتبارهم فقط هدفًا للإرساليات التبشيرية المسيحية لتشجيعهم على اعتناق المسيحية، وهى رؤية أيدتها الحكومة لسنوات عديدة.

كتب سام چيل مُعلقًا على معاملة الحكومة الفيدرالية للسكان الأصليين لأمريكا: افترضت - دائمًا - الحكومة الأوروبية التى سيطر عليها البيض أنها أفضل من السكان الأصليين فى معرفة احتياجاتهم، حتى عندما كانوا يعبرون عن رغباتهم بوضوح. وفى أحسن الحالات، كانت الحكومة تتبع السياسة الأبوية، وفى أسوأ الحالات كانت تقوم بنقل قبائل بأسرها وقتل الناس من أجل دعم المصالح الأمريكية المسيحية. ولم يحصل السكان الأصليون لأمريكا على نفس الحقوق التى حصل عليها الآخرون كأمر مسلم به، إلا فى أواخر هذا القرن، بصدور قانون الحرية الدينية للهنود الأمريكيين (چيل - ١٩٨٨).

وفى عام ١٩٣٤، سن قانون إعادة تنظيم الهنود مبدأ عدم تدخل الحكومة فى الشئون الدينية للسكان الأصليين لأمريكا، وقد أنهى ذلك الاضطهاد الفعلى ضدهم. ومع ذلك، استمرت بعض المشاكل المهمة، ذلك إلى جانب صدور القوانين الحيادية التى قيدت ممارسة السكان الأصليين. واشتملت مثل هذه القوانين على حق إقامة متاحف لعرض منتجات السكان الأصليين والاحتفاظ بها، وكذلك القوانين الخاصة بالسماح بدخول واستخدام الأراضى الحكومية التى تعتبر أراضى مقدسة بالنسبة للسكان الأصليين لأمريكا.

وتؤمن ديانات السكان الأصليين لأمريكا بأن الأرض نفسها مقدسة، وتمثل الصخور والأنهار والأشجار مكانة خاصة فى أذهانهم، تماثل تلك المكانة التى تحتلها الكنائس والمساجد والمعابد فى المسيحية والإسلام واليهودية. وهذا يعنى

أن تحريم دخول هذه الأراضى ـ أو السماح بدخولها للسائحين دون تمييز ـ ترك أثرًا على ديانة السكان الأصليين مماثلاً للأثر الذى يحدثه فى نفوس المسيحيين أو اليهود أو المسلمين حظر دخول الكنيسة أو المعبد أو المسجد(*) .

قانون الحرية الدينية للهنود الأمريكيين

كان من المفترض أن يكون كل من التشريع القائم ونظام السوابق القضائية كافيًا للتعامل مع الوضع الخاص لأديان السكان الأصليين لأمريكا، ولكن لم يتحقق هذا . وفى ١٩٧٨ ، وقع الرئيس چيمى كارتر قانون الحرية الدينية للهنود الأمريكيين ، وينص القانون فى جزء منه على أن :

«سياسة الولايات المتحدة هى الحماية والحفاظ على الحق الطبيعى للهنود الأمريكيين فى حرية الاعتقاد والتعبير وممارسة الأديان التقليدية للهنود الأمريكيين والإسكيمو وألوت وسكان هاواى الأصليين ، ويشمل ذلك ـ دون الاقتصار عليه ـ السماح بدخول تلك الأراضى ، واستخدام وامتلاك الأشياء المقدسة ، وحرية العبادة من خلال الاحتفالات والشعائر الدينية» .

على الرغم من أن صيغة القانون كانت واضحة تمامًا ، إلا أن تطبيقه كان على العكس . فعلى سبيل المثال فى دعوى لينج ضد جمعية حماية المدافن الهندية فى الشمال الغربى (١٩٨٨) ، أصدرت المحكمة العليا حكمًا بجواز تعبيد الطرق وغرس الأشجار فى المناطق الخاضعة لاختصاص هيئة المتنزهات القومية ، والتى كانت تستخدمها عادة عدة قبائل من السكان الأصليين لأمريكا كمكان لاحتفالاتهم الدينية . ومن وجهة نظر السكان الأصليين ، اعتبر هذا الاستخدام التجارى للأرض انتهاكًا لقدسيتها . ولم تعارض المحكمة فى أن أعمال قطع الخشب «قد يكون لها آثار مدمرة على الممارسات الهندية التقليدية» . ومع ذلك ، فقد رأت المحكمة أن تنفيذ الحكومة لسياسة عامة لا يمكن أن يكون ضارًا «عند قياس تأثيره على النمو الروحانى للمستنكف دينيًا» . وأساس الحكم فى قضية لينج هو أن المصالح الحكومية أهم من

(*) ليس عند المسلمين حظر دخول الأجانب للمساجد ـ الناشر .

المطالبة بحرية الممارسة للسكان الأصليين لأمريكا . وأوضح لينج أن قانون الحرية الدينية للهنود الأمريكيين لم يكن ضمانًا مطلقًا للحرية الدينية للسكان الأصليين، حتى فى حالات عدم تعرض الصحة العامة ومصالح الأمن للخطر .

*** السكان الأصليون لأمريكا، والپيُوت، وودى وسميث :**

الخلفية

ظهرت فى الأفق مرة أخرى الممارسة الدينية التقليدية للسكان الأصليين لأمريكا فى قضية شهيرة أدت مباشرة إلى صدور قانون إحياء الحرية الدينية لعام ١٩٩٣ . ترجع خلفية هذه القضية إلى قضية كانت قد رفعت بالمحكمة العليا لولاية كاليفورنيا عندما قامت كنيسة للسكان الأصليين لأمريكا بخلط شعائر مسيحية بشعائر الپيوت التقليدية للسكان الأصليين . ويعتبر هذا شيئا محوريًا فى شعائر كنيسة السكان الأصليين لأمريكا، كما هو الحال بالنسبة للخمر فى قداس العشاء الربانى الذى يعتبر جزءًا محوريًا فى العبادة فى كثير من الكنائس المسيحية، ويعتبر الپيوت مخدرًا غير قانونى .

فى القضايا المتعلقة باستخدام الپيوت، غالبا ما اتُهم أعضاء كنيسة السكان الأصليين لأمريكا بتهمة استخدام أو نقل، أو ببساطة، حيازة المخدر بشكل غير قانونى . ولقد رأى السكان الأصليون أن هذا المخدر هو جزء أساسى من ممارستهم الدينية، وعلى هذا فهو يخضع لحماية التعديل الأول . وأصبحت المشكلة هى تحقيق التوازن بين مصلحة الحكومة فى تقييد تجارة المخدرات واستخدامها، وبين المطالبة بحرية ممارسة الدين، وأحيل عدد من القضايا إلى المحاكم الجزئية، وصدرت فيها أحكام مختلفة وسنتناول بالدراسة إحدى هذه القضايا .

فى دعوى الشعب ضد وودى (١٩٦٤) أدانت محكمة كاليفورنيا أعضاء كنيسة السكان الأصليين لأمريكا التى كانت تستخدم الپيُّوت فى طقوسها الدينية بتهمة حيازة المخدرات . لجأ السكان الأصليون لأمريكا للمحكمة العليا لكاليفورنيا التى ألغت القرار .

وكان التساؤل المطروح هو : هل يكفى أن يكون للحكومة مصلحة شرعية فى تقييد استخدام المخدرات غير القانونية لتبرير تقييد الحرية الدينية للسكان

الأصليين لأمريكا؟ وقد رفضت المحكمة تأكيد الحكومة أن هذا الأمر ضرورى لتقنين الاستخدام الطقسى للپيُّوت الذى يضر بصحة مجتمع الهنود. كما أن هذه الممارسة تشكل خرقًا لقوانين المخدرات المعمول بها. وقد أصدر القاضى توبرينر حكمًا يعبر عن رأى الأغلبية.

«لقد وازنا بين القيم المتصارعة فى هذه القضية على أساس دستورى، لقد وازنا بين حرية الدين التى يحميها التعديل الأول وبين «المصلحة الجبرية» للحكومة. وبما أن استخدام الپيُّوت هو فى جوهره أساس ممارسة دينية، وعلى هذا النحو يكون له ثقله، بالإضافة إلى أن استخدام الپيُّوت يشكل خطرًا طفيفًا على الولاية وعلى قوانينها السارية، فعلى هذا تعتبر أهميته أقل نسبيًا؛ لذا فقد رجحت كفة الميزان لصالح الحماية الدستورية».

دعوى أوريجون ضد سميث وإلغاء محك «المصلحة الجبرية»

فى عام ١٩٩٠، عُرضت على المحكمة العليا للولايات المتحدة دعوى إدارة العمل التابعة لوزارة الموارد البشرية بأوريجون ضد سميث. وكانت تلك القضية مشابهة للقضية السابقة لأنها تتعلق بالاستخدام الطقسى للپيُّوت من جانب أعضاء كنيسة السكان الأصليين لأمريكا. كانت هذه القضية بسبب حرمان اثنين من أعضاء الكنيسة من إعانة البطالة بعد أن فصلا من عملهما لاستخدامهما الپيُّوت فى شعائرهما الدينية، والأمر الذى زاد هذه القضية تعقيدًا هو أن عضوى الكنيسة اللذين فصلا من عملهما، كانا يعملان كمستشارين لعلاج المدمنين. واستشهادًا بعدد من القضايا السابقة الخاصة بالمسبتين، رأى الرجلان أنه لا يحق للولاية أن تجعل استحقاقهما لإعانة البطالة مشروطة بامتناعهما عن أداء طقوس مقدسة فى دينهما. وعندما أحيلت القضية إلى المحكمة العليا لأوريجون، رأت هيئة المحكمة أن المدعيين لهما كل الحق فى الحصول على إعانة البطالة. حولت محكمة أوريجون القضية إلى المحكمة العليا للولايات المتحدة. فى أول الأمر، ردت المحكمة القضية مرة أخرى إلى محكمة أوريجون لاتخاذ قرار بشأن ما إذا كان الاستخدام الطقسى للپيُّوت ينتهك بالفعل قانون الولاية الخاص بالمواد المخدرة التى تحظرها الولاية (وهو ما لم يوافق عليه المدعيان).

لقد وجدت محكمة أوريجون أن استخدام صاحبي الدعوة للپيُّوت كطقس ديني، يعد انتهاكًا للقانون الذي تنص مادته صراحة «على عدم استثناء الاستخدام الطقسي» للمخدر، ورأت المحكمة أن هذا الأمر في حد ذاته يجعل القانون غير دستوري؛ لأنه ينتهك بند حرية الممارسة؛ وعلى هذا فإن المدعيين يستحقان إعانة البطالة.

وفي قضية سميث، رأت المحكمة العليا للولايات المتحدة أن الحرمان من إعانة البطالة كان له ما يبرره، إذ إن قوانين أوريجون الخاصة بالمخدرات تسري أيضًا على أعضاء كنيسة السكان الأصليين لأمريكا. وسنتناول بمزيد من التفصيل وجهة نظر المحكمة التي عبر عنها القاضي أنتونين سكاليا، وكذلك وجهة نظر القاضية ساندرا داي أو كونر التي تتفق مع وجهة نظر القاضي السابق، ولكن لأسباب مختلفة. وكذلك وجهة نظر القاضي هاري أ. بلاكمن الذي عارض بشدة وجهتي نظر القاضيين السابقين.

القاضي سكاليا يصدر أمر المحكمة

يمكن تلخيص وجهة نظر القاضي سكاليا على النحو التالي: **يرى كل من ألفريد سميث وجالن بلاك - وهما من السكان الأصليين لأمريكا - أن مطالبتهما بطاعة قانون دستوري مخالف لمعتقداتهما كشرط للحصول على إعانة البطالة، يتعارض تمامًا مع بند حرية الممارسة.**

وقال سكاليا إن المحكمة «لا تؤيد مطلقًا أن تكون معتقدات الفرد الدينية سببًا في إعفائه من الإذعان لقانون سار يحرم سلوكًا تكون للولاية الحرية المطلقة في تنظيمه. ولتعضيد وجهة نظره، استشهد بقوانين صدرت في قضايا أخرى مثل قضيتي رينولدز وجوبيتيس التي أشرنا إليهما آنفًا. لقد استند سميث وبلاك في دعوتهما إلى ثلاث قضايا تتعلق بإعانة البطالة للمسبتين، ألا وهي: قضية شربرت وتوماس وهوبي.

وفي هذه القضايا، رأت المحكمة أنه يتعين على الحكومة أن تثبت وجود «مصلحة حكومية جبرية» إذا ما رغبت في تقييد الحرية الدينية، ويجب أن يكون هذا على نحو محدود بقدر الإمكان أي محك «الوسائل الأقل تقييدًا». وقد رأى

سكاليا أن هذين المحكين لا ينطبقان على قضية سميث، ولذا فإن تطبيقهما يؤدى إلى «مخالفة دستورية» لحق خاص فى تجاهل القوانين العامة السارية.

وأشار أن للولايات الحرية فى منح استثناءات من قوانين المخدرات لصالح كنيسة السكان الأصليين لأمريكا، وقد طبقت هذا بالفعل عدة ولايات. ومع ذلك، فإن هذا الأمر لا يعنى أن مثل هذه الاستثناءات مطلوبة دستوريًا.

ففى قضية جوبيتيس كان محك دستورية إجراء الحكومة فى المطالبة بضرورة الاشتراك فى تحية العلم، هو أن هذا الإجراء يعد ضربًا من «الممارسة المعقولة» لسلطة الولاية. ولذا، فقد رأى سكاليا أن هذا المحك هو المطلوب أيضًا فى قضية سميث بشكل أكبر من المحكات الأكثر تشددًا التى استخدمت فى قضية شربرت.

رأى متوافق مع الرأى السابق

كان للقاضية ساندرا داى أوكونر رأى متوافق مع الرأى السابق، ولكن لأسباب مختلفة. فقد رأت من وجهة نظرها أن محك «المصلحة الجبرية» التى استندت إليه قضية شربرت يجب أن يطبق أيضًا فى قضية سميث. لم يكن هناك خلافٌ فى أن جرم تحريم استخدام البيوت قد أضر بشكل بالغ بحق المدعيَيْن فى حرية ممارسة الدين. ولم يكن هناك خلاف أيضًا فى أن ولاية أوريجون كان لها مصلحة واضحة فى تحريم حيازة أو استخدام المواد المحظورة. ولكن جوهر القضية كان: هل مصلحة الولاية «مصلحة جبرية» أم لا؟ فى رأى أو كونر كانت المصلحة جبرية والتطبيق الموحد للقانون كان أساسًا لتحقيق الهدف المرجو منه؛ **«لأن الأضرار الصحية الناجمة عن استخدام هذه المواد المحظورة التى تخضع لرقابة الدولة، قائمة بغض النظر عن دوافع مستخدميها، ويعد استخدام هذه المواد ـ ولو لأغراض دينية ـ انتهاكًا للأهداف المنشودة من هذه القوانين التى تحرمها. وفى ظل هذه الظروف، لا يُطالب بند حرية الممارسة الولاية بالتوافق مع السلوك الدينى للمدعيين».**

المعارضة والاستجابة

لقد اختلف القضاة بلاكمن وبرينان ومارشال مع الرأيين السابقين. فاستخدام أعضاء كنيسة السكان الأصليين لأمريكا للبيُوت ـ فى رأيهم ـ يختلف تمامًا عن

استخدامه من جانب العامة «فاستخدام المدعيين للپيُّوت داخل نطاق الشعائر الدينية المفروضة، يختلف تمامًا عن استخدام المخدرات ـ الممنوعة قانونًا ـ بشكل غير مسئول وغير مقيد كضرب من ضروب اللهو المحرم. وعلى هذا فإن الطقس الديني لأعضاء كنيسة السكان الأصليين ـ الذى لا يشابهه على الإطلاق تعاطى المخدرات على نحو غير قانوني وغير مسئول ـ يجسد القيم التى من المفترض أن تعززها قوانين مكافحة المخدرات فى ولاية أوريجون».

كانت الاستجابة فى دعوى سميث فورية وحاسمة. فقامت المحكمة بإلغاء محك «المصلحة الجبرية» المتعسف وأحلت محله معيارًا عقلانيًا أقل تحديدًا. ومن ثم بدأ ائتلاف يتكون من ثمانية وستين عضوًا فى العمل على إصدار مشروع قانون يهدف إلى إحياء الحرية الدينية. وقد ضم هذا الائتلاف أناسًا يمثلون تقريبًا كل وجهات النظر الدينية والسياسية. لقد سعوا إلى استعادة ما تم إلغاؤه بمقتضى قرار أصدره الكونجرس. وشملت عضوية الائتلاف أتباع كل الأديان الرئيسية، وكذلك أتباع الأديان غير التقليدية، ولم يحدث أبدًا عبر تاريخ الولايات المتحدة الدينى أن توحدت الجماعات شديدة الاختلاف على هذا النحو حول قضية واحدة. فقد اهتم بالآثار بعيدة المدى لقضية سميث كل من زعماء الأديان الرئيسية وكذلك زعماء الأديان غير التقليدية الذين كانوا سيتحملون ـ على الأرجح ـ تبعات هذا الأمر. وكان الشعور العام هو أن فقد أى جماعة للحرية الدينية سيعنى احتمال ضياع الحرية الدينية للجميع.

قانون إحياء الحرية الدينية

فى عام ١٩٩٣ صدق الرئيس بيل كلينتون على صدور قانون إحياء الحرية الدينية. وقد نص القانون على أنه يجوز للقوانين المحايدة التدخل فى الممارسة الحرة للدين مادام هناك سببٌ يستوجب ذلك، كما هو الحال مع القوانين الأخرى. كما نص على الأخذ بمحك «المصلحة الجبرية» كما ورد فى قضية شربرت «باعتباره محكًا يحقق التوازن بين الحرية الدينية ومصالح الحكومة الجبرية»، وأعيد هذا المحك لكى يستخدم فى كل القضايا المماثلة. وقد نص القانون تحديدًا على أنه يتعين على الحكومة أن تلتزم بشرطين فى حالة انتهاك قانون محايد آخر للحرية الدينية. وينص القسم الثالث الذى يعبر عن لب القانون على:

«لا تقيد ـ بشكل كبير ـ الحكومة ممارسة الفرد لدينه، حتى وإن نتج هذا التقييد عن قاعدة عامة التطبيق باستثناء ما ورد فى القسم الفرعى (ب). . . (ب) يجوز للحكومة أن تقيد ممارسة الفرد لدينه فقط إذا أثبتت أن فرض القيد على حرية الفرد الدينية يستهدف ـ (١) تعزيز مصلحة حكومية جبرية، (٢) أن يتم تحقيق هذه المصلحة الحكومية الجبرية بالوسائل الأقل تقييدًا».

بمعنى آخر، إذا ما اضطرت الحكومة إلى اتخاذ إجراء يضر بشكل بالغ بالممارسة الحرة للدين، فلابد أن يكون لديها السبب الكافى تمامًا لهذا. وفى نفس الوقت يجب أن تسعى إلى تنفيذه بصورة يكون لها أقل تأثير.

لقد أيد صدور هذا القانون كثيرون من مؤيدى الحرية المدنية ومؤيدى الحرية الدينية، باعتباره إحياءً أساسيًا للحرية التى لا يمكن الاستغناء عنها (انظر على سبيل المثال، وود، ١٩٩٣، وبوسطن، ١٩٩٤). شعر المتدينون ـ وشاركهم هذا الشعور حتى هؤلاء الذين يتبعون أديانًا غير معروفة لا تحظى بالتفهم وربما تقابل بعدم الثقة من جانب الأغلبية ـ بالأمان مرة أخرى لثقتهم بأن حريتهم الدينية أصبحت مكفولة. ولكن البعض الآخر لم يكن متأكدًا بنفس القدر. فقد رأى بعض المحللين أن محك «المصلحة الجبرية» كان متشددًا ومطلقًا للغاية ويفتقر للمرونة الكافية للعمل به فى القضايا المختلفة التى تنظرها المحكمة (سيسون، ١٩٥٥). واتهم آخرون القانون نفسه بأنه غير دستورى فى إضفائه صفة الرسمية على الدين، إذ إنه يحمى سلوكًا بدافع الدين فى مواقف لم يكن مثل هذا السلوك يحظى بالحماية لو لم يكن بدافع دينى (ايزجروبر، ١٩٩٤).

التحدى والإلغاء

على الرغم من أن دعوى كنيسة لوكمبى ضد هياليه تتعلق بحرية الممارسة، إلا أنها لم تكن محكًا لقوة القانون. فى هذه القضية كانت مدينة هياليه بفلوريدا قد سنت قانونًا يحرم ذبح الحيوانات كأضاحى، وهى شعيرة محورية فى الدين السانتيرى. ألغى القانون على أساس عدم دستوريته لأنه موجه بشكل مباشر وواضح إلى الكنيسة. وحيث إن القانون لم يكن من القوانين العامة التطبيق، لذا فإنه لم يدخل فى حيز أحكام القانون.

فى دعوى مدينة بورن بتكساس ضد فلورس (١٩٩٧)، أعلنت المحكمة العليا عدم دستورية القانون. أصبحت الآن كنيسة سانت بيتر الكاثوليكية بمدينة بورن صغيرة للغاية لا تسع أعداد المصلين بها، لذا طلبت الكنيسة السماح لها بتوسيع مبانيها، ولكن رُفض طلبها بسبب وجود الكنيسة فى مكان تاريخى مهم بالمدينة، قامت الكنيسة بمقاضاة المدينة بموجب قانون إحياء الحرية الدينية.

وقد أدان أهل المدينة القانون نفسه على أساس أنه غير دستورى، وبالتالى فهو غير ملزم. وقال محامو المدينة: إنه بالسماح باتخاذ إجراء على أساس الدين فى حين يكون غير مسموح به على أسس أخرى، فإن القانون ينتهك الحكم الخاص بالكنائس غير الرسمية فى التعديل الأول.

وكما كان الحال عند إصدار قانون الحرية الدينية، فقد تكوَّن ائتلاف واسع للمؤيدين الذين اتحدوا وتقدموا بعريضة تأييد موجزة للمحكمة مفادها أن الكونجرس قد تصرف من منطلق سلطته حينما أصدر القانون، وحثوا المحكمة على مساندة دستوريته.

لقد أصدر القاضى كنيدى حكم المحكمة التى رأت أن الكونجرس عند تنفيذ القانون قد تجاوز سلطاته القانونية. وعلى الرغم من أن الكونجرس كان له ـ بمقتضى التعديل الرابع عشر ـ سلطة تقديم ضمانات عن طريق التشريع، فقد اعتبر هذا القانون تجاوزًا لحدود سلطته. وكتب كنيدى «إن قانون إحياء الحرية الدينية، لا يمكن اعتباره تشريعًا علاجيًا وقائيًا بالمعنى الصحيح. فإن هذا القانون لا يتناسب أبدًا مع حجم الأمور المفترض أنها تحتاج إلى علاج أو رقابة من مثل هذا السلوك غير الدستورى. فبدلاً من العلاج والوقاية، يحاول القانون ـ فيما يبدو ـ إحداث تغيير أساسى فى أنواع الحماية الدستورية». وهذا «التغيير الأساسى» هو ما يتجاوز سلطة الكونجرس فى سن القانون. وقد استبعد كنيدى أيضًا الرأى القائل بأن تطبيق القوانين المحايدة الأخرى تفرض على الدين قيودًا ظالمة. وقد كتب فى هذا الشأن قوله: «إنه لأمر واقع فى الدولة الحديثة المنظمة أن تفرض قوانين الدولة قيودًا أساسية على عدد كبير من الأفراد. وعندما تُقيد الممارسة الدينية بشكل عرضى بسبب قانون عام التطبيق، فهذا لا يعنى أن هؤلاء الذين تأثروا من جراء هذا الأمر قد أضيروا بشكل أكبر من سائر المواطنين، ولننحى جانبًا التضرر بسبب

المعتقدات الدينية». لقد كان واضحًا تمامًا من تصريحه أنه ليس التشريع الذى يسنه الكونجرس، بل سابقة المحكمة هى التى تحكم فهم وتطبيق الدستور.

واتفاقًا مع هذا الرأى، أوضح القاضى استيفنز أنه حينما حاول قانون إحياء الحرية الدينية تعزيز الحماية التى تكفلها حرية الممارسة، فقد انتهك بند الكنيسة الرسمية الذى ينص على أنه «إذا كان هناك أثر تاريخى على التل فى بورن، على سبيل المثال متحف أو معرض فنون يمتلكه ملحد، فإنه لن يسمح له بالإعفاء، لقد زود القانون الكنيسة بسلاح قانونى لا يمكن أن يحصل عليه ملحد أو مجادل. إن المحاباة الحكومية لكل ما هو دينى على كل ما هو ليس بدينى هو أمر محظور بموجب التعديل الأول».

ركزت الآراء المعارضة على الشكوك المتعلقة بالحكم فى قضية سميث، ودعت المحكمة لإعادة النظر فى القضية بدلاً من إلغاء قانون إحياء الحرية الدينية. وحيث إن قضية سميث هى التى أدت إلى صدور قانون إحياء الحرية الدينية، فإن نقطة البداية عند إعادة النظر فى القضية لا تكون القانون نفسه، ولكن الأسباب التى أدت إلى صدوره.

كان رد الفعل السلبى لمؤيدى قانون إحياء الحرية الدينية سريعًا وحادًا. فقد وصفه «مركز التعديل الأول» على أنه «ضربة قاصمة للدين المنظم» ووصفه أوليفر توماس ـ وهو أحد محامى المجلس القومى للكنائس ـ بأنه «يوم حزين. إذ إن كل شخص فى أمريكا سوف يعانى من جراء هذا القرار، إنهم لم يعرفوا ذلك بعد. والنتيجة فى نهاية الأمر هى معاناة جميع الأديان فى أمريكا».

وقال چى برنت ووكر أحد أعضاء اللجنة المشتركة المعمدانية «أن القرار يفتح الباب أمام أشكال مختلفة لسيطرة الحكومة على أصحاب العقائد ودور العبادة». ولقد تعهد مؤيدو التشريع باستئناف المعركة من أجل استعادة الحريات التى أهدرت فى قضية سميث.

فمن ناحية، لم تكن هذه القضية أساسًا هى قضية حرية الدين بقدر ما هى قضية الفصل بين سلطات الحكومة. وفيما يتعلق بهذه النقطة، فقد اتفق أغلب القضاة فى أن الكونجرس قد تعدى حدوده. ومع ذلك فهذه القضية ـ من ناحية أخرى ـ

تختص إلى حد ما بحرية الدين. لقد ركز كنيدى ـ الذى عبر عن رأى الأغلبية ـ على مناقشة الفروق بين قانون إحياء الحرية الدينية وقانون حقوق التصويت. على عكس قانون إحياء الحرية الدينية، استهدف قانون حقوق التصويت العلاج. ولا يؤيد الدليل التاريخى وجود أمثلة معاصرة تتعلق بإصدار قوانين عامة التطبيق بسبب التعصب الدينى الأعمى. إن القيود التى فرضت على الدين من جراء تنفيذ القوانين العامة التطبيق كانت عرضية وغير مقصودة أكثر منها متعمدة، وتتعلق القضية عند هذا الحد بحرية الدين.

وكما يبدو لنا، فإن القرار ترك الأمر على ما كان عليه فى ١٩٩٠ بعد قضية سميث، أى أنه يتعين على الحكومة أن تثبت أن مصلحتها التى استوجبت التدخل فى الحرية الدينية تقوم على أساس منطقى وليس بالضرورة «مصلحة جبرية». إن العواقب العملية لهذا القرار سيكون من السابق لأوانه تناولها الآن.

محاولات التعظيم التشريعى لدور الدين

قام الكونجرس رقم ١٠٤ بإجراء تعديلين دستوريين مختلفين وذلك بهدف تعظيم دور الدين فى الحياة العامة الأمريكية.

لقد انبثق التعديلان من إدراك المؤيدين لهما أن الحكومة مستمرة فى اضطهاد الدين لمصلحة علمانية. قام النائب ايرنست چى إيستوك (وهو جمهورى من أوكلاهوما) بإدخال «تعديل الحريات الدينية» وتم «تعديل المساواة الدينية» تحت رعاية النائب هنرى هيد (وهو جمهورى من إلينوى) والسيناتور أورين هاتش (وهو جمهورى من يوتاه). لقد سمح مشروع قانون النائب إيستوك على وجه الخصوص بإقامة الصلاة المدرسية الرسمية فى المدارس الحكومية. أما مشروع قانون هيد ـ هاتش فقد نص على أنه: لا يحق للحكومة الفدرالية أو حكومة الولاية، «أن تمنع أى فوائد مكفولة للأفراد أو للجماعات الخاصة أو أن تميز بينهم على أساس ممارستهم أو معتقداتهم أو هويتهم الدينية. كما أن حظر أى قوانين خاصة بإضفاء صفة الرسمية على دين ما، لن تفسر على أنها تستهدف هذا التمييز».

ولم يتم تمرير أى من التعديلين، ولكنهما أشارا إلى أنواع الاقتراحات المطروحة والتى كان من المتوقع استمرارها .

وحظى مشرعو القانون بتأييد كل من الجمعية القومية للإنجيلية - وهى جمعية عالمية إنجيلية رئيسية - والجمعية الشرعية للمسيحيين، وهما يؤمنان بضرورة التعديلين لتصحيح تاريخ طويل من سوء تفسير المحكمة العليا لبند الكنيسة الرسمية، مما أدى إلى تقييد حرية الممارسة بشكل حاد. وتعرض مشرعو القانون لمعارضة ائتلاف يتكون من جماعات الحريات الدينية والمدنية بما فى ذلك المجلس القومى الليبرالى لكنائس المسيح فى الولايات المتحدة وهو منظمة عالمية أخرى. آمن هذا الائتلاف المعارض أن التعديلين ينتهكان بند الكنيسة الرسمية لأنهما يسمحان - وإن لم يطالبا الحكومة - بتمويل الدين.

وربما يشهد الكونجرس رقم ١٠٥ إدخال مزيد من التعديلات التى يأمل مؤيدوها فى أن تسمح للدين المحافظ أن يلعب دوراً أكبر فى الحياة العامة. فعلى سبيل المثال، التعديل الخاص بالصلاة فى المدارس - (الذى يطلق عليه أيضًا تعديل المساواة الدينية) والذى لم ينجح تمريره فى الكونجرس رقم ١٠٤ - سيعاد عرضه على الكونجرس رقم ١٠٥.

وقانون إحياء الحرية الدينية نفسه، قد سعى عن طريق التنفيذ التشريعى إلى إلغاء ما تم إصداره قضائيًا فى قضية سميث. وقد سعت أيضًا الاقترحات التى تلت ذلك إلى إلغاء تفسير المحكمة العليا للتعديل الأول.

*** بند الكنيسة الرسمية وبند حرية الممارسات: متعارضان أم متممان لبعضهما؟**

التعارض بين البندين

يبدو أحيانًا - كما أوضحنا فى الفصل الخامس - أن بند الكنيسة الرسمية وبند حرية الممارسة فى التعديل الأول يتعارضان. وقد أثار هذه المسألة القاضى بوتر ستيوارت الذى عارض حكم المحكمة فى قضية شربرت. فقال «هناك العديد من المواقف التى ستصطدم فيها المطالب الشرعية التى ينص عليها بند حرية الممارسة مع تفسير المحكمة العقيم والمتشدد لبند الكنيسة الرسمية».

كانت المشكلة تدور حول إمكانية إعفاء التصرفات النابعة من الدين من القوانين الأخرى العامة التطبيق، (كما فى قضيتى شربرت وسميث على سبيل المثال). يحظر بند الكنيسة الرسمية على الحكومة أن تعطى أفضلية للدوافع الدينية على غيرها من الدوافع، ففى قضية شربرت، يبدو أن بند حرية الممارسة يطالب بإعفاء خاص للتصرفات التى تحكمها دوافع دينية.

والتناقض هنا يكمن فى أنه « إذا قامت الحكومة بتطبيق القوانين بشكل حيادى، فإنها ستحظر على بعض الأفراد ممارسة دينهم. وإذا قامت بإعفاء هؤلاء المستنكفين دينيًا فإنها بذلك تكون قد ميزت بين الاستنكاف الدينى والاستنكاف غير الدينى» (شيرى، ١٩٩٢ : ١٢٤).

ويرى بعض علماء القانون أن هذا الأمر يمثل مشكلة، بينما يعتبره البعض الآخر جزءًا من عبقرية النظام. فيعتقد البعض أن المحكمة لا تستطيع - وربما لا يتعين عليها - أن توفق بين البندين. وبناء على هذا الرأى، فإن التوفيق بينهما يعنى القضاء على الغرض منهما. فيجب أن تستند قرارات المحكمة أساسًا إلى وقائع كل قضية على حدة، وأن تحافظ على قيمة البند الأكثر تطبيقًا (على سبيل المثال ديفيز، ١٩٩٦، نيوبورن، ١٩٩٣)، والتعارض بين البندين يجب عدم المساس به.

ويدعو البعض الآخر إلى تحقيق التوافق بين البندين. فحرية الممارسة تحمى حرية الاعتقاد والممارسة، وذلك بمنع العقوبات، وبالمثل يحمى بند الكنيسة الرسمية الحرية الدينية وذلك بمنع تعرض اختيارات الفرد للقيود أو الضغوط من قبل الحكومة (شيرى، ١٩٩٢؛ مارشال، ١٩٩١؛ مكّونل، ١٩٩٠).

ومع ذلك، فوفقًا لأحد العلماء، أدت جميع محاولات التوفيق بين التعارض الموجود إما إلى خلق تناقض أو الانتقاص من قيمة أحد البندين على حساب الآخر. ويعتمد هذا الانتقاص على التفضيل الشخصى لأى منهما، ولكن لابد من انتقاص قيمة أحدهما لكى يتحقق التوافق بينهما (شيرى، ١٩٩٢ : ١٣٠).

يعتقد محللون آخرون بأن التفسيرات التى لا تنتقص من قيمة أى من البندين وتساعد على حل هذا التناقض أمر ممكن تحقيقه. إن بند الكنيسة الرسمية وبند حرية الممارسة يشكلان معًا «بندًا دينيًا واحدًا تستهدف أحكامه المتعلقة بالكنيسة

الرسمية وحرية الممارسة قيمة محورية واحدة ألا وهى : حرية الدين» (جلندون، ١٩٩٣ : ٤٧٧). وسنجد أن مهمة المحكمة فى القضايا التالية هى إيجاد تفسير يسمح لكل من البندين بأن يعملا معًا (جلندون، ١٩٩٣ : ٤٨١). لذا يجب على المحكمة «أن تضع للبندين الدينيين الخاصين بالكنيسة الرسمية وحرية الممارسة تفسيرًا يحقق الاتساق والتكامل بينهما بدلاً من العداء» (مكّونل، ١٩٩٣ : ٥٠٦).

كان أحد الاقتراحات التى طرحت لتحقيق ذلك هو اقتراح مايكل مكّونل بجامعة شيكاغو، لقد وضع ثلاثة معايير : (١) يكون كل من القانون أو السياسة غير دستورى إذا كان الغرض منه أو الأثر الناجم عنه هو زيادة التماثل الدينى، إما عن طريق حظر الممارسة الدينية للفرد أو الجماعة باعتبارها خرقًا للقانون (بند حرية الممارسة) أو عن طريق فرض ممارسة دينية أخرى مختلفة أو الحث عليها (بند الكنيسة الرسمية)، (٢) يكون أيٌّ من القانون أو السياسة غير دستورى إذا تعارض تنفيذه مع استقلالية هيئة دينية ما فيما يتعلق بأمور دينية مهمة بالنسبة لها، (٣) إن مخالفة أى من هذه الأسس، يُسمح بها فقط إذا كانت تنطوى على الوسائل الأقل تقييدًا، من أجل (أ) حماية الحقوق الخاصة للآخرين أو (ب) ضمان أن فوائد أعباء الحياة العامة يتقاسمها الجميع بالتساوى (مكّونل، ١٩٩٣ : ٥٠٦)، وما يؤكد جدوى أو عدم جدوى هذا الاقتراح هو تطبيقه الفعلى فى قرارات المحكمة.

قضية توضيحية

يتضح تعقيد هذه المسألة فى دعوى مجلس التعليم لمدرسة الحى بقرية كيرياس چول ضد جرومت (ليڤى، ١٩٩٤). يختلف يهود ساتمار - وهى جماعة يهودية هاسيدية - عن غالبية اليهود الأمريكيين فى أنهم يحاولون أن يظلوا فى عزلة عن سائر المجتمع بقدر المستطاع، فجميع أطفالهم يذهبون إلى مدارس دينية خاصة باستثناء هؤلاء الذين يحتاجون بالضرورة إلى تعليم خاص. (فى دعوى أجويلار ضد فيلتون فى عام ١٩٨٥، حكمت المحكمة بأن مدرسى المدارس العامة لن يدفع لهم أجر عند التدريس بالمدارس الدينية؛ لأن هذا يعد انتهاكًا لبند الكنيسة الرسمية). وعندما اضطر أطفال تلك الجماعة للذهاب إلى المدارس العامة لتلقى التعليم الخاص الذى يحتاجونه، كانوا يتعرضون لسخرية الأطفال الآخرين لأنهم كانوا مختلفين عنهم.

وعلى هذا، حصلت القرية على تصريح بإقامة مدرسة خاصة بها حتى يتسنى لمدرسى المدارس العامة أن يدرسوا فصول ذوى الاحتياجات الخاصة. وقد التحق أيضًا بهذه المدرسة من خارج الحى أبناء جماعة الهاسيدية المعاقون.

ولكن المحكمة العليا لنيويورك حكمت بعدم دستورية إقامة مدرسة عامة للحى تحكمها نفس القواعد التى تحكم الهاسيدية، لأن ذلك يمثل رمزًا لاتحاد الحكومة والدين، وهذا يعد انتهاكًا لبند الكنيسة الرسمية. وفيما بعد، حكمت المحكمة العليا للولايات المتحدة بعدم دستورية قانون الولاية الذى سمح بإقامة مدرسة حى لتعليم ذوى الاحتياجات الخاصة وصدر الحكم بتأييد ستة أصوات مقابل ثلاثة.

وإذا نُظر إلى المسألة على أنها مسألة إقامة مدرسة حى لتعليم ذوى الاحتياجات الخاصة من أجل جماعة دينية معينة، فهذا سيكون من شأنه بالفعل تحويل الحى إلى وحدة سياسية دينية تخدم مصلحة الجماعة الدينية، (ليفى، ١٩٩٦ : ٢٥٢).

ومن الواضح أن هذا الإجراء يعد إجراءً غير دستورى. ومع ذلك، إذا نظر إلى المسألة باعتبارها مسألة تتعلق بحق الولاية فى إقامة مدرسة للحى يتصادف تطابق قواعدها مع تلك الخاصة بالقرية ويكون هدفها هو تعليم الأطفال المعاقين بهذه القرية والتى يتصادف اتباعهم للممارسات الدينية الخاصة بجماعة ساتمار الصغيرة. إذن يمكن اعتبار مدرسة الحى نوعًا من التكيف مع دين أقلية، وخاصة أن العزلة الثقافية هى نفسها معتقد أساسى فى عقيدة ساتمار.

* الملخص والنتائج

السؤال الرئيسى الذى يطغى على هذا الفصل هو: متى يكون الناس أحرارًا فى ممارسة معتقداتهم الدينية؟ ومتى يجب عليهم الامتناع عن مثل هذه الممارسات؟

قرابة انتهاء القرن التاسع عشر، أدت قضية رينولدز إلى التمييز بين المعتقد الدينى والسلوك القائم على أساسه. على الرغم من أن المعتقدات الدينية لا تخضع لأى تدخل من جانب الحكومة، إلا أن السلوكيات القائمة على أساسها تخضع للقانون. لقد هدفت «قاعدة التنظيم العلمانى» إلى تأكيد أن إجراءات

الحكومة لتحقيق غرض علماني قائم، هي إجراءات دستورية، حتى ولو شكلت قيداً على حرية الممارسة الدينية.

لقد استعرضنا في هذا الفصل القضايا المتعلقة بالدين، وبرفض المشاركة في الحرب، ورأينا كيف اتسع نطاق التعريف الخاص «بالاستنكاف الضميري» (وكيف قل تأثير «قاعدة التنظيم العلماني») حتى أصبح الأمر الآن يتعلق بحرية الضمير أكثر من حرية الدين.

ثم استعرضنا بعد ذلك عدداً من القضايا الخاصة بأنشطة شهود يهوه في ترويج الإنجيلية وتوزيع المنشورات الدينية على المنازل. وسّعت قرارات المحكمة في هذه القضايا نطاق حرية الممارسة، ليس لشهود يهوه فحسب، بل للجميع.

أدت القضايا الخاصة بالعمل - بما في ذلك «القوانين المتزمتة» - إلى تقييد ساعات العمل أيام الآحاد، وأدت القضايا الخاصة بالمسبتين - الذين يرفضون العمل يوم السبت - إلى سن المحك المهم «للمصلحة الجبرية». استناداً إلى هذا المحك، فقد رأت المحكمة أنه إذا تسبب التنظيم العلماني السائد في تقييد حرية الممارسة الدينية، فهذا يعتبر غير دستوري، إلا إذا أثبتت الحكومة وجود «مصلحة جبرية» في هذا التنظيم، وتكون هذه المصلحة قوية بالقدر الذي يبرر تقييد حرية الممارسة (شربرت، ١٩٦٣)، ظل هذا المحك هو المعيار السائد، إلى أن ألغي في دعوى سميث ١٩٩٠.

على عكس بند الكنيسة الرسمية، فإن التشريع والقضاء أيضًا قد لعبا - وما زالا يلعبان - دوراً مهمّاً في تطوير القانون الخاص بحرية الممارسة الدينية. ويتضح هذا من القضية الخاصة بالحرية الدينية للسكان الأصليين لأمريكا، وكانت إحدى النتائج المترتبة على قضية سميث هي صدور قانون إحياء الحرية الدينية في ١٩٩٣.

وفي نهاية هذا الفصل، تعرضنا للتعارض القائم بين البندين الخاصين بالحرية الدينية. إن الالتزام بمتطلبات أي من البندين قد يؤدي إلى انتهاك البند الآخر. وبينما يرى بعض العلماء هذا التعارض كتوازن ديناميكي يجب المحافظة عليه، يرى البعض الآخر أنه مشكلة تستوجب الحل.

ما النتائج التى يمكن أن نستخلصها من كل هذا؟ إن التساؤل الذى طرحناه فى بداية هذا الفصل غير واضح على الإطلاق، ويصعب من حيث المبدأ أن نجد له حلاً نهائيًا. إن الدعاوى والتشريعات الخاصة بالحرية الدينية تنشأ نتيجة للظروف المتغيرة، وبالتالى فهى نفسها تستمر فى التغيير.

ونفس الإشكالية ـ التى أثيرت فى قضية شربرت حول ما إذا كان السماح لشربرت بحرية الممارسة الدينية يعد انتهاكًا لبند الكنيسة الرسمية ـ أثيرت مرارًا فيما يتعلق بقانون إحياء الحرية الدينية. إن المحاولات التشريعية لإعادة النظر فى دور الدين فى الحياة العامة ـ مثل التعديلات الخاصة بالمساواة الدينية والحرية الدينية ـ اعتبرها مؤيدوها أمرًا لازمًا لضمان حرية الدين، بينما رأى معارضوها أنها تعد ضربًا من ضروب إضفاء صفة الرسمية على دين ما. وكما رأينا فى الباب الأول، فإن دور الدين فى الحياة العامة، شكل جزءًا من اهتمامنا القومى حتى قبل تأسيس الأمة. وستظل هذه المسألة مثار جدل فى الحياة الأمريكية فى المستقبل.

إن توسيع الحرية الدينية الفردية، هو جزء من التوسيع الأكبر للفردية التى بدأت ـ كما رأينا فى الفصل الرابع ـ فى عقد الستينيات من القرن العشرين، وهناك بعض الدلائل التى تشير إلى أن الدولة تميل للاتجاه الآخر. وبعد أن استعرضنا عددًا من «المؤشرات الثقافية» التى تُبين أن الدولة تتعرض لمشكلة عميقة، يشير فرونن (١٩٩٦ : ٣) إلى أن الموقف الذى نحن فيه «هو جزئيًا نتيجة لرغبتنا فى التحرر من القيود الاجتماعية ـ فالأمريكيون كشعب يعشق بشدة الحرية بكل أشكالها». وقد نرى فى السنوات العديدة التالية اتجاه القضاء والتشريع إلى الجهة العكسية. ومهما حدث، فإن علاقة الدين بالحياة العامة الأمريكية ستظل موضوعًا محوريًا جديرًا باهتمامنا.

لقد قمنا فى الفصلين الأخيرين بدراسة الإجراءات القضائية والتشريعية الخاصة بالدين والحكومة، ووجدنا انقسامًا أساسيًا بين آراء القضاة والمشرعين. وسوف نرى أيضًا فى الفصل الأول من الجزء التالى انقسامًا وبلبلة فى الرأى العام فيما يتعلق بهذه الموضوعات.

* * *

References

Boston, Rob. 1993. "Happy Birthday, RFRA (Religious Freedom Restoration Act)." *Church and State* 47: 8–11.

Corbett, Julia M. 1997. *Religion in America.* Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall.

Eastland, Terry. 1993. "Introduction." Pp. 1–10 in Terry Eastland (Ed.), *Religious Liberty in the Supreme Court: The Cases That Define the Debate Over Church and State.* Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Eisgruber, Christopher L. 1994. "Why the Religious Freedom Restoration Act Is Unconstitutional." *New York University Law Review* 69: 437–476.

Frohnen, Bruce. 1996. *The New Communitarians and the Crisis of Modern Liberalism.* Lawrence: University Press of Kansas.

Gill, Sam. 1988. "Native American Religions." Pp. 137–151 in Charles H. Lippy and Peter W. Williams (Eds.), *The Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements.* New York: Charles Scribner's Sons.

Glendon, Mary Ann. 1993. "Religion and the Court: A New Beginning?" Pp. 471–481 in Terry Eastland (Ed.), *Religious Liberty in the Supreme Court: The Cases That Define the Debate Over Church and State.* Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Levy, Leonard W. 1994. *The Establishment Clause, Second Edition.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Manwaring, David. 1962. *Render unto Caesar: The Flag-Salute Controversy.* Chicago: University of Chicago Press.

Marshall, William P. 1991. "In Defense of *Smith* and Free Exercise Revisionism." *University of Chicago Law Review* 58: 308–328.

McConnell, Michael W. 1990. "Free Exercise Revisionism and the *Smith* Decision." *University of Chicago Law Review* 57: 1109–1153.

McConnell, Michael W. 1993. "Taking Religious Freedom Seriously." Pp. 497–508 in Terry Eastland (Ed.), *Religious Liberty in the Supreme Court: The Cases That Define the Debate Over Church and State.* Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Morgan, Richard E. 1972. *The Supreme Court and Religion.* New York: Free Press.

O'Brien, David M. 1991. *Constitutional Law and Politics, Volume Two: Civil Rights and Civil Liberties.* New York: W.W. Norton.

Religion in the Constitution: A Delicate Balance. 1983. United States Commission on Civil Rights Clearinghouse Publication No. 80.

Saison, Tania. 1995. "Restoring Obscurity: The Shortcomings of the Religious Freedom Restoration Act." *Columbia Journal of Law and Social Problems* 28: 653–690.

Sherry, Suzanna. 1992. "*Lee* v. *Weisman:* Paradox Redux." Pp. 123–153 in Dennis J. Hutchinson, David A. Strauss, and Geoffrey R. Stone (Eds.), *1992: The Supreme Court Review.* Chicago: University of Chicago Press.

Wood, Jr., James E. 1993. "The Restoration of the Free Exercise Clause (Religious Freedom Restoration Act)." *Church and State* 35: 715–722.

المحتويـــات

الباب الثانى: الدين والتعديل الأول

هذا الكتاب

- يستعرض هذا الكتاب الأكاديمى تفاعل الدين و السياسة فى الولايات المتحدة الأمريكية منذ الهجرة و بناء المستعمرات فى القرن السابع عشر، و حتى نهاية القرن العشرين .
- تلك السياسة التى تؤثر فى العالم كله، بما فى ذلك مصر و الشرق الأوسط .

المؤلفان

- مايكل كوربت : بروفيسور العلوم السياسية فى جامعة بول
- جوليا ميتشل كوربت : بروفيسور الدراسات الدينية فى جامعة بول

POLITICS AND RELIGION IN THE UNITED STATES

Michael corbett and Julia Mitchell Corbett



ترجمة

د. عصام فايز د. ناهد وص